

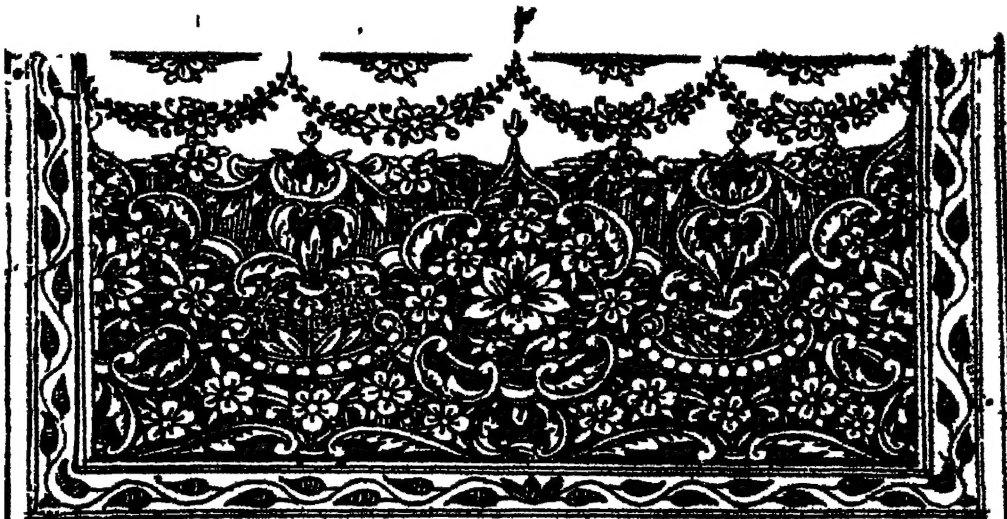
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدانا لهذا

وَمَا كُنَّا لَهُ بِمُشْكِرِينَ

وَالَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ

يَتَّبِعُهُمُ الْوَيْلُ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدك يا من تقدرت بهجات البهال تمن سميت المحدث والزوال المنزه عن الاشباه والاشمال المنتصف
بصفات الخطية والجمال تباركت في بدء الوحي انظار العقول الانعام وتحررت في كبريائه الاذن في الاوامر
الاولى تخلق والامر وبو على كل شيء قد روي عن الصانع القديم اللطيف الخبير وقصلي على الدليل اليك في السبل لا يسل
المصطفى المحموم بانه افضل كل مرسل وعلى الذي انهم مصابيح الدجى وسماء الذين هم نجوم الهدى وبعده فيقول العظمير
النبي القوي برهان الدين لا محمد حسيني البجلي لما ريت علم الكلام انما ما يغيب اليه واهم ما يتاح طلائع العلم في ربه عليه
النعمة بالسعادة العظمى والظفر بالكرامة الكبرى في الدار الآخرة والاولى وقد بان في الاقدار شانه المتقربون المتأخرين
وقد ثبت في ذلك الزمان الفضلاء والطاهرون لاسيما الطائفة عن المجلدات ما يلزم في التخصيص آخذة بعروة الوثقى
صرفت جدي الى ان قار فيه كتابا جامعاً فيها بحر افوديت قسم تهذيب الكلام العلامة الشافعي مؤلفه او مؤلفه
لكنك سألته عن مؤلفه على مبادي الفن وقواعد شيعه فنفى كل عطف منه موضح من النبي وفي كل سطر عطف
من الدرر في فديلت الحمد في تفحص الكتب المصنفة فيه والزراطة لقول عليه فجمعت لشرح ما في الصحاح والبيان
الوصول الى ذخيرة الخفية فجارحاً تهذيب الكلام تهذيباً كثر للبيان مع تحققة المرجوحين خلافي ان شيعوني
بصالح الدعاة والشيكر والله يتوفيق ما عشت في هذا التأليف من العناء وقيلوا انهم لا باطل في عين النظر
لانصاف لا تصور من بصيرة اللباطل بالاعتصاف واحمد عليهم بان في فقير خرجي البصائر غير مدوني سني
من الصنائع مع ما انا من احوال شئت النواصي واهوال تهريب الروايات مشعره وبازمان البصر في كل
بالني في كسيرة على غير فخر من البداهة واشابه من اسباب انقراض العلوم وانقراض قوى الفهم لم يبق للكل

ولا يطلع ولا يرى رسوم ولا ربايع فهذا الطغ زني يدركني ونفيض من اشديا زجني قلن فانني من الناس كجسني
العاجل فحسبى ما جوعن الثواب اهل وهو ولي الاجابة والتوفيق وبالصيال اهل الموصليين حقيق فاعلم ان العلم
ذكر التوحيد في صدر الكتاب واوروا هتمة منها مع انه قسم منه لان هذا القسم هو العلم عن التحقيق والمقصود من امر التوحيد
فقال بسم الله الرحمن الرحيم هذا قسم الكلام من التوحيد اي قسمهم علم الكلام قد يقع الخطا في استعمال
الدلائل اليقينية فذكر لفظ اوله لئلا يعقل احد انما جعل قسما لانه وانما كان كونه فكم مستعمل وحول السند وفتح
التيويب وذلك لان ما ذكر فيه اما سمعنا من فوالباب السادس او عقليات مختصة بالواجب فهو انما من اهل يمكن
المجر وهو الرابع او بالمكن المجر فهو الثالث او بالعرض فوالثاني او لا يختص بواحد فهو الاول اعني الامور اليعانية
وانما قد هما نعمهما وكونها مبادي وانما قدما الاعراض على الجواهر لانه قد يستبدل باحوالها على احوال الجواهر
على الجواهر لانها معلوم ومحسوس لكل احد بخلاف المجرورات ولما كانت هذه مقدمات مباحث الذات اخذت عنها
والسمية متفرقة عليها فقدمت وذكر اسما في المقدمة في الفصل الاول في هذا الباب بتعليل اقسام الكتاب **الباب**
الاول الكلام انما يسمى به لان مباحثه كانت مصدرية بقوله الكلام في كذا ومن قبيل تسمية اشياء بشعارها لانه
اشهر ما اختلف فيه في هذا العلم بحسب كلام الله تعالى ولانه يورث قدرة على الكلام مع اهل البوع والاضلال
هو العلم بالعقائد اى اوراق المعلومات القصديقية التي هي العقائد بل الكيفية المنقشة التي تاسى
صور المعلومات المدببة المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطأ فان انهم كالمقترى مثلا
وان خطأه في التحقيق وما يتكبد لكن لا تحزنه من طهار الكلام ولا تخرج علمه من علم الكلام عز الاذلة والارباب
الكتاب والسنة والابحار ويمكن ان يراو معها العالم فعلى هذا مباحث وجود والواجب من علم الكلام اليقينية
لان الظن لا جرة به في الاعتقادات فان الكلام هو العلم المتعلق بجميع العقائد بقدر الطائفة البشرية مكتسب من النظر
في الادلة اليقينية ومقتضى ان يكون معنى قوله اعلم انما القوة اسما صلبة بسبب العقائد الدينية يعني ان اعلم يطلق على
معنيين احدهما نفس العقائد المذكورة وثانيها القوة اسما صلبة من اوراق العقائد المذكورة بحيث يمكن تحفظها
فعلما بها يطابق هذا التعريف لما قبله من علم بقية رايه اى يقيد ربا يعني ان يكون عند المباحث من بشرط العلم
ما يكفي في استحضار العقائد وموضوعه اتفقت العلماء على ان تمامها العلوم بالذات انما هو بحسب ما لا يورثها
فما يجب به العلم ببيان الموضوع بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المضمون ولا شك ان جهة وجود مسائل العلم
اولا بالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكا واما على ما فصل في مطولات ضمن المعلومات من حيث
يتعلق به فذلك اى من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية متعلقا قريبا او بعيدا اى المعلومات المذكورة من
جهة بحسب المذكورة ويحجب عليه ان الحقيقة المذكورة لا دخل لها في عدد من القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون

وإثباته من تلك الحقيقة وان كان العلم عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة وينية وقد سجا بان الحقيقة قد يكون حقيقة
 المعروض هي كون واسطة للمعروض المجوهر عنها وقد تكون حقيقة أصل البحث هي كون عين الاعراض المجوهر عنها
 فكما يكون محمولات المسائل بجميعها الموضوعات كذلك الموضوعات بجميعها المحمولات فإثبات العقيدة الذي هو قد يحصل
 به البهجة الجامعة للمعلوم في كون اللبائش عنه محلا واحدا وبحث التشكك عن قدرته تعالى من حيث يتعلق به إثبات العقيدة
 الدينية مسألة تامل والعلم لا يحيد والقائلون بأنه لا يحيد فتر فتر فترتين قال فرقة لا يحيد لوضوحه إلى
 ضرورة الحاجة إلى هذا الضرر وقيل للتحاشي قال حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد القرطبي الطوسي المستصفى بما
 يصير تحدي العلم عبارة محمودة جامعة للفصل لأن ذلك متعسر في أكثر الاشياء بل في أكثر الدركات بحسب كراتية
 السك كلف في الملاكات كذا فتر على تقرير معنى العلم بتقسيم مثال والتقسيم مثل حصول صورة الشيء
 في العقل بالتعريف فسوب إلى الحكماء وهو تميم بسيط والركب والتقليد والظن في تفسير العلم الانساني اقسام
 إلى الضرورة والاكساب وما قيل ان العلم صفة العالم وحصول صفة الصورة فلا يكون هو مظهر شيء لا الحرف
 هو حصول صورة في العقل لا مجرد الحصول العالم كما تصيف بالعلم متصف بحصول صورة شيء في عقله أي في ان
 في العقل ولا اعتقاد الجواهر المطابقة الثالث قال الامام الرازي وفي فصل تقرير الظن يعلم حقيقة الاعتقاد
 ان الظن يغلب لا يتجزأ وذلك ما ان يكون في الحقيقة وفي الاعتقاد والاول هو اما ان يكون ممكن الوجود
 والعدم الا ان يكون احد الطرفين فيه اولى والثاني هو ان يحصل اعتقاد الوقوع والاداء وقوع لكن الاول اظهر عنده من
 اعتقاد والاداء وقوع وظهر ان اعتقاد رجحان الوقوع معار لرجحان اعتقاد الوقوع فهذا الثاني هو الظن وهو ان
 مطابقا للظنون كان صادقا والا كاذبا والاول كان مطابقا للمعتقد كان علما كذا قوله الامام الرازي في الحصول
 وهذا التعريف يعم التقليد وان قيد اثبات لموجب بخرجه ولا يتناول التصور لان الثبوت يستلزم الحقيقة ولا يكون
 محتملا لعدم الانكاس لما ذهب اليه المع من انه مثل تفسيرات وصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي تلك
 الصفة به قال الشيخ ابو منصور الماتريدي وذكر صاحب الكشف انهم وهو يتناول الوجود والمعدوم والمكن
 استحليل لما جلات ويتناول المفرد والمركب الكلوي وحسبني والتجلى هو الاكتشاف التام فالمعنى انه صفة نيكشاف
 لمن قامت هي به انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج منه جهل المركب والظن واعتقاد والتقليد الصيب لان في الحقيقة
 عقدة على القلب فليس انكشاف تجل في العقدة واحدا والمركب في التعريف للقسم الشهود للعلم وهو التصديق والاداء
 ان العلم عند قايده من سقوط الفصل ويمكن ان يراد بالمصدر العقل وهو الصورة المنظمة على معرفة فيكون من
 الكيف اذ الكل أي ادراك الكل وهو المكتسب العقل على ما قيل ان فعل العقل ادراك الكل وفعل الوجدان ادراك الجزء
 تنبيه على اختلاف الاصطلاحات فتر لقوله وتفسيره ان هذه التفسيرات والاقوال شيئا على اختلاف

المتكلمات القوم في غير العلم عن غيره ولما كان الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية والاكساب عن
 يتوقف على النظر اذ ان يتبين انظر فعال حقيقة النظر حركة النفس في العقولات على اعلی يد تحصيل
 مجهول يعني حركة النفس في العقولات متبذرة من المطلوب معرفة تلكا كما ضرورة عند طلبة مبادية الموتية اليه
 الى ان يجدا ويرتبا فترجع منها الى المطلوب فحصل حركتان تحصل اولها المادة وبالثانية الصورة والمساكن حيث
 الوصول اليها فتمت الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها الى المطلوب مبدأ الحركة الثانية يعني ان الناظر تصوره المطلوب
 او لا فيحرك النفس في المعلومات التي عنده ثم يعود الى مبادي المطلوب التي لاجلها حركة النفس في المعلومات فمن تلكا اليها
 يتقل الى مجهول مطلوب الله علم فكونه مفيد للمعلم في الجملة الى النظر الصحيح يفيد العلم بالنظر وفيه عند الجمهور
 الامام الرازي قد يفيد كما اشار اليه المع بقوله في الجملة وقال لا مدي كل نظري صحيح بحسب مباديته وصورته ولا حقيقة
 ضد العلم كالموت مفيد له ولو في الاطلاق اشارة الى ردوا ذهب اليه جميع من الفلاسفة ان النظر لا يفيد العلم في
 الاطلاق والكلية حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل النفس العلم في المباحث الالهية انما الغاية القصوى منها
 الاخذ بالاول والاخرى وددون المعلم رد لما ذهب اليه الملاحة من ان النظر لا يفيد العلم معرفة الله تعالى بل علم
 يرشدنا الى معرفة ويدفع الشبهات عنا ضروري قال السيد الجرجاني ان من تصور النظريين حيث انه صحيح مادة و
 صورة ولا خط فيه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظري صحيح يستلزم العلم بما يدبره لا يحتاج فيقال
 الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم وفي نهاية الحصول ان من عرف حقيقة النظر يعني انه يقضي الى العلم وعلم ضروري
 كونه مفيد العلم لا يفرق بينهم السمينة فانهم يقولون لا يترك العلم الاكس والباطنية والامامية فانهم يقولون
 ان الذين لا يتلوه من القياس النظر من قول الرسول عليه السلام والامام واصحاب الظواهر الذين قالوا لا
 مجال للعقل والقياس في الدين فانه لا يتلوه الا من الكتاب الاثر معاخذ لان انما لا بد من لا يكون الا بالان
 كما المستعس طائي قال الموقوف في شرح المقاصد ليس في العالم قوم يحلون هذا المذهب بل كل فاعلم مستعس طائي
 في موضع غلط للنسك للحسنة فقط بسبب ان افاد النظر العلم لو كان ضروريا فله العقلاء وبيان المتقدمين
 من الحكماء افلاطون وارسطو وطلسموس جالينوس قالوا ان وجود كسبية غير يقينية صحيح به الامام الرازي
 مع انه لا شبهة فيها من ركب متن الضاد وركب الضاد والاولا قليا فقط دون كسبيات حيث قالوا
 اضعف من كسبيات لانها فرعا ولان اجلي البدييات الترديد بين النفي والاثبات اي قولنا الشئ لا يكون
 واما لا يكون فانها لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني وقدر من ضابده في موضعه او كلها او المنكروا
 لكيها ثلث طوائف الاول القائلون بانها شاكون وتساكون في اننا شاكونه لم يحاها القندية القائلون
 بان كل مذهب حق بالقياس الى صاحبه باطل بالقياس الى خصمه والغاية القائلون بان تفضيه الاطلاعية معارضة

يتسلما وقبل هو اى كونه مفيد للعلم بطريق جزمى العادة يشير الى كيفية اقامة النظر فخذنا منى خلق الله تعالى
 عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اى تكرره وانما وذلك كما سيحج من هنا وجب المكينات الى قدرته
 واختياره او المتوليد انشأته الى اذهب اليه المعترزة ان حصول العلم بعد النظر بطريق التوليد معصني التوليد
 عندهم ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر والنظر فعل العبد واقع بمباشرة قوله منه فعل اخر هو العلم بالنظر فلهذا الوجه
 ونهاية الغلاسة قالوا ان النظر فنيذ العلم بطريق الوجوب العقلي تمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان
 النظر بعد الذهن انقيضان العلم عليه من عند اذهب الصور الذي عندهم هو العقل الفعال الذي يتنقش الصور
 المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان التلوح والكتابة بالبين في لسان الشرع
 عياتان عنه ولكن بما عنده من يقول بانه تعالى ارسل الشارح كما قال افلاطون ناقلا عن بناديريس انه
 تعالى ارسل الرسل ليضبط حردفا توجبها نفوس عند اصطحابها كالاظفار في الاوقات المعينة فيه خلافا
 الى ما ذكرنا من الاختلاف والنظر في معرفة الله تعالى واجب شرعا بالنص نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا
 في السموات والارض وقوله فانظروا الى فانظر الى ثمار حمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها والاجماع
 لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اى لاجل حصولها بقدر الطاقة ولكونه مفيد
 للمعرفة الواجبة عندنا بذلك ^س المذكور من النفس والاجماع اما النص فنكمله تعالى تعالى وما
 احسن والانس لا يعبدون اى يعرفون وقد يتيسر في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني كالآيات
 السابقة لان صيغة الامر تجوز غير الوجوب وهي لا يتم الا بالنظر ولا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه وعند
 المعتزلة بمعنى يتيسر في اثبات وجوب المعرفة بالعقل بالاشارة بكونها اى المعرفة دافعة للضرر فظنون
 وهو خوف الكفار ان العاقل اذا اشار بالنعمة الظاهرة والباطنة جازان يكون النعم بما قد طلب الشكر عليها
 فان لم يرد ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه وهو ضرر للعقل وقع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب
 عقلا فمن لم يرفع الضرر مع القدرة ذمه العقلاء ولما كانت المعرفة واجبة عقلا ولا يتم الا بالنظر كان النظر
 ابيهم واجبا عقلا قالوا ولو لم يجب الا بالشرع لما صح للنبى عليه الصلوة والسلام الزام النظر لمكلف المجرة
 ليظهر صدق دعواه اذ يقول لا انظر لعدو الوجوب لا يجب على النظر قبل هوى الشرع وتكفى غير الوجوب
 جاز ولا تثبت الشرع لم ينظر لان ثبوت نظري فان قبل قوله لا انظر لعدم الوجوب على ليس بصحيح لان النظر
 لا يتوقف على وجوب قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي عليه السلام الزام النظر لانه لا الزام على غيره الواجب لغيره
 بقوله لا يصح للنبي عليه السلام انهم ورجان قوله لا يجب على النظر قبل ثبوت الشرع ممنون لا بثبوت الوجوب
 على المكلف لا يتوقف على علمه والمتوقف على النظر هو العلم بالوجود لا نفسه والامكن المكلفين

ولأن العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب اذ العلم بما لا يعلم فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الد
 نعم انه يتوقف على تمكن العلم به لئلا يلزم تحقيق الحال كشماتها اى المعرفة اولى الواجبات المقصودة
 اى اول واجب قلن بالكلية هي معرفة الله تعالى كما هو مذموب الشيخ اذ هي المقصودة من اصول المعارف الدينية
 لتوقف البواقي الواجبات الشرعية عليها وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائي الى ان اول الواجب النظر
 معرفة الله وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني واختاره امام الحرمين وابن خورك الى انه المقصد الى النظر
 في المقصد اليه ضرورة ان الامكانات الاختيارية مسبقة بالمقصد هذا خلاف لفظي لان المقصود من الواجبات
 ينقسم الى قسمين ما يراى حصوله لذاته وهو المقصود بالذات وما يراى حصوله لافضائه لذاته وهو المقصود بالذات
 وما يراى حصوله لافضائه الى المطلوب وهو المقصود بالعرض فان اريد الاول فلا شك انه هو المعرفة كما اختاره الفاضل
 والنظر او المقصد اليه الى النظر وسيلة اليها اى المعرفة وان اريد الثاني فانظر الى المقصد اليه فيجب
 لذلك اى تكون كل منها وسيلة الى المعرفة وان ما يتوصل به الى الواجب واجب لكن بشرط ان لا يكون
 بغيره قد علم ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة الشئ والحركة الثانية صورة والمطلوب الذي يحصل به ان
 وتصديق كما يقتضيه النظر بها التصديق والوصول اليه يسمى دليلا فقال الدلائل ما يتوصل بها الى النظر
 اى يكون قابلا لان يتوصل بالنظر فيه لان الطريق لا يخرج عن كونه طريق بعد جملة وصلته الى المطلوب الحكم اى مطلوب
 خبري يقينيا كما ان اوليها وانما يسمى الدليل به لما فيه من الارشاد الى المطلوب وقد خصص اى الدليل بالاجازم
 اى بغير العلم فقيادته ما يتوصل به الى الظن ويسمى الاحكامية اى كونه اى بحيث يمكن التوصل به الى النظر الى الظن
 بمطلوب خبري كالنا كوجود الدخان فانه ان توقف اى الدليل على فعل يشير به الى تقسيم الدليل وهو بالتقسيم الثقلية
 ينقسم الى ثلثة عتق محض ونفعي محض ومركب منها والثاني غير موجود لان صدقه لا يحصل الا بالثقل والاول معلوم من
 والتعريف فصريح بالثالث ففعله وقد غلب عليه اسم النفعي مع انه مركب لان الركن الاصل وهو نفعي وقد يستغنى عنه
 بمعرفة الفرائض كوضع الالفاظ الواردة في كلام الخبر الصادق للعاني المنقولة واردة الخبر تلك المعاني يلزم ثبت
 المدلول بها القطع اى اليقين ولا يثبت ما استوى طرفاه اى الحكم الذي استوى فيه عند العقل عاجبا لثبوت
 بالاثبات بحيث لا يجوز من نفسه سبيلا الى يقين احدها الا بالثقل ولا يثبت ما اى الحكم الذي يتوقف النفع عليه
 اى على تلك الحكم مثل وجود الصانع وكونه عالما قارعا خاترا ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بالعقل فان لم يعرف
 وجود الصانع وانصافه بتلك الصفات بالثقل كما لا ورية لا يثبت سبيلا لنزول الله منها فصل لما تفرع العلم من
 اليك وشيخ في المقام وظم الامور العامة لما روى قدم فيها بحسب الوجود لانه الاصل فقال حصول الوجود حقيقة
 فيه ثلاثة مذموب وحق هو ان قال العلم ان تصور الوجود لم يطلن خبره تصور وجوده كونه كونه كون لفظي خبر من المقيد تصور

وجودي بري لان كل من لا يقدر على النسب بين البلد والعصيان يتصور وجوده وان كان تصور وجودي برياً
يكون تصور الوجود المطلق القدر برياً لان تصور وجود المصور بالبدنية اولى بان يكون برياً وفيه ما فيه التصور
بمثل الكون والتحقق والشئ لفظي يعني ان الضروري الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون
لفظ فيكون تعريفه لفظياً يعني من ذلك اللفظ كالتعريف باذكر لا تصور نفسه ليكون دوراً وتعريف الشيء نفسه
ذهب الجمهور من الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين وابناءه وجمع من الاشاعرة الى ان الوجود مشترك معنى واختار الجمهور
نحوه وطلب على الاشتراك معنى يعني ان اشتراك معنى اللفظ يعني وفيه عليه باعترافه الاول صحة التقسيم الى
الواجب وغيره كما يمكن والبناء في الجزو مع التردد في الخصوصية يعني اننا اذا نظرنا في المجادب خبرنا بان
سواء وجوده مع تردد العقل في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جبراً متغيرا او غير متغير وقبيل اعتقاد كونه ممكنا الى كونه
غير ممكن الى غير ذلك من الخصوصيات فيكون الامر المتقطع مع التردد وتبدل الاعتقاد مشترك بين الكل والاشياء
فما يخصه في الوجود والمعدوم يعني انه لم يكن له مفهوم مشترك لم يتم احصائه في الوجود والمعدوم
اذا قلنا الانسان موجود وواريد بالوجود للمعين الغير المشترك او معدوم كان الفصل يمنع التردد ويجوز ان يكون موجودا
بمعنى الآخر للوجود فلا يتم احصاءه في الوجود والمعدوم الا ان يكون مشتركاً وقد يعبر بان العدم مفهوم واحد لانا
يرتبه بالذات فلا تعدد اذ لا تصور التعدد بدون التمايز ولا تمايز في مفهوم لا ومعنى العدم فكذا استقامة ولا لفظ
العقل في مثل قولك لا يوجد او معدوم اذ لا احصائه في العدم المطلق والوجود انما هو لان معنى العدم المطلق
رفع الكون او نفس الحقيقة فلا يتم الا بالاشتراك وبنية على الهايته ذهناً اى تقابل معنى ان العقل يعبر عن احد
غير ما يعبر عن الآخر هذه العبارة مشعرة بان زيادة الوجود على المادية امر بري اي بنية على نياتية امور تتجاسع المادية
وتنا في الوجود عن المادية وتنا في الوجود الاول صحة سلبية عنها فانه يصح سلب الوجود عن المادية مثلاً يجوز ان
لا يتنا ليس بوجود ولا يصح سلب المادية عن نفسها فعلم انه زائد والثاني افادة حمله عليها فان حمل الوجود
بنيته المعلومة بغير فائدة غير حاصله قبل كما يقال العدم موجود بعد العلم بمادية بخلاف حمل المادية عليها اذا
كانت من الغاير والثالث ان كسباً ثبوتها فان التصديق بثبوت الوجود للمادية قد يقتضي كسب
ونظر وجوده من مثلاً بخلاف ثبوت المادية وذاتياتها لها اتفاق الحكماء المتثبتين للوجود والذهني والجمهور لا يثبت
على ان الامر مشترك معنى وزايد على المادية فيها بالمعنى الذي ذكرنا اى تعقلاً الى آخره ولما كان ذلك الوجود
عليه سلباً بنية بمعنى كون المفهوم من احد ما غير المفهوم من الآخر كونه نفسها عيناً ظاهرة متفقاً في الحكمين
فما كانا واجب قال والحكماء على ان حقيقة الواجب موجود خاص وقوله قايرو نفسه بمقيم لغيره
لانه من بان الوجود انما هو من الوجود المطلق ضرورية امتناع تحقق انما هو من العام والحجاب

خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل تأييد ذاته لا بالماتية وبغيره من العوارض يتجالف لوجود الممكن بحقيقة وجوده
 مشاركا لها في وقوع الوجود اطلاقا عليها ويعبرون عنه بالوجود المجتهد فلذا احصى تفرد اى تفرد وجود الممكن
 بالقيام بالماتية ذهنا اى تقاطعا لا عينيا اى في الخارج لانه عين الماتية كيبياض الجسم في وجوده
 في الخارج جسم قابل ومقبول هو البياض مشاركا لاهى في الوجود ومشارك لوجود الممكن في عارضا لكون
 المقبول على الوجودات بالتشكيك والوجود حصص مختلفة وحقايق تشككة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة
 لتكون متفقة بحقيقة ولا بالفصول التكون الوجود اطلاقا جنبا لها بل هو عارض لازم لها كالنور على
 الانوار اى نور الشمس ونور السراج فانها مختلفان بحقيقة واللازم مشتركان في عارض النور ومسا
 بقال انه في الكل اى في الواجب والممكن نفس الماتية والفاعل الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو الحسن البصري
 من المعتزلة فبمعنى انه اى كل واحد من الموجودات لا يتفرد بتحقق عينه في الخارج وانما ذاك في العقل
 كما قد ثبت الوجود ينقسم الى الذينى وهو الوجود المتماثل المتفق عليه وبتحقق ذات الشئ وحقيقته بل نفس
 تحققها والذهنى وهو وجوده على غير متصل بمشتركة اطلاقا بمعنى ان تلك الصورة الذهنية لم تتحقق
 في الخارج لكانت شيئا كما ان تلك الشجر لو يجسم لكان شجرا حقيقة اى تقاسمه اليها بحسب الحقيقة واللفظ
 اى الوجود الذى يكون في التفسير واللفظ وهو الصوت الموضوع بازار ذلك الشئ والمخطى هو نقش الموضوع
 بازار اللفظ الدال عليه مجازا اذ ليس اللفظ والمخطى من الانسان الشخص ولا الماتية كما في الخارج
 والذهن بل الاسم وصورة ترنم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازاره ونقش الموضوع بازار ذلك اللفظ
 كان وجوده حقيقيا من قبيل الوجود في الاعميان ولكل لاحق فيما ذكر من الترتيب دلالة على السابق فلهذا شئ على
 العيني وبى محليته تحته لا يختلف بحسب اختلاف الاوضاع الدال والمدلول اذ باسى لفظا غير عن السماء فلو
 في الخارج هو ذلك الشخص وصورته في الذهن المعينة المطابقة للفظ على الذهنى والمخطى على اللفظ وبما هيئت
 يختلف في الاول الدال بان يتعين طائفة مثل لفظ السائر لئلا يحدى وطائفة اخرى لفظ آخر فالمدلول
 واحد وفي الثانى يختلف كلاهما كاللفظ المذكور يكتب تصور مختلفة على اختلاف اصطلاحات الاقوام الدال
 على الذهنى اى الوجود الذهنى انا نتقن اى شيئا لا يثبت له والضمير بامتنار اللفظ في الخارج صلا
 كالحق وهو سائر الماتيات الفرضية بل تصور الممتنعات اذ نحنكم عليها وعلى المعتنقا ايجابا كقولنا
 بجمع ميقنين مناير لا تجتمع الضدين وان شريك البارى والاشئ ولما مكن كلياته فبى اليجاب
 الحكم بنبوت امر الارافر وثبوت المشئ لما لا يثبت له وبى الاستحالة فيلزم ثبوت هذه الاشياء لصحة هذه الاقلام
 ونجد من المعقومات حكما ومن القضايا حقيقة اى موجبة حقيقة وهو مستدعى وجود الموضوع كقولنا كل

حيوان وباحية لا يخضع للحكام في الامور الخارجية كقولنا كل جسم قناه او حادث ومركب من الاجزاء
 غير ذلك الحكم على هذه الاشياء والتعقل ان كان بالحصول في الذهن فذلك المطاوع لا اسي لم يكن التعقل
 بالحصول فلا محالة الحكم على الشيء وتصوره وتميزه عند العقل يقتضي اضافته بين العاقل والمعتقل سواء
 كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافته مخصوصه بين العاقل والمعتقل وعن ذات اضافته
 ولا تعقل الامانة الى المنفى الصوف واذا ليس الشئ في الخارج كان في العقل وهو اسي الوجود في
 وجود ظلي غير متماثل لا يقتضي الانقضاء - لانه لا يحصل فيه تميز لان في الذهن ليس الا مثال المرئي
 لاعتنه كالموجود الكفر اسي مفهومه الكلي مع انه مؤن اتفاقا منا ومنكم فلا يوجب انقضاء الذهن
 بالاعراض تصور انها فضلا عن الاعيان حتى يلزم انقضاء الذهن بالمتضادات تصور انها لان القضاء
 من احكام الهويات والاعيان ولا يكون في الذهن الا الامور والماهيات ولا وجود للمتنوع في الخارج
 اتفاقا من احكام المتكلمين يكون الذهن فيه كالماء في الدلت فلما لا يوجد البيت بدون ماء كذلك
 لا يوجد المتنوع بدون الذهن في الكلام ولما احتج به النافون للوجود الذهني وهو وجوده ثلثه الاول انه لو اقتضى
 تصور الشيء حصوله في الذهن كان من تعقل الحرارة حارا والبرودة باردا والشيء في انه لو كان كذلك لزم ان يكون
 ماهية اجبل والشئ مع النظم في ذهابه ووجوه حال الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها في
 العقل الوجود في الخارج وذلك كالما والموجود في الكوز الموجود في البيت فلما راي المص ضعف هذه الوجه لم يصح فيها
 بل اورد في نيا بعبارة تحمل شبهات بها تحمل العقل ثور عند العالمين يتساوى الوجود والشيء ان المعتقل
 اسي ما يمكن ان يعقل من الوجود والشيئية ان كان له تحقق في الخارج او في الذهن ليس الا الشئ فكل
 موجود شيء وكل شيء موجود والمعتقل منها الشئ ولا معتقل من العدد لا المنفى كما رفع الوجود وهو في
 محض لا ثبوت له اصلا فالمعدوم ليس بشيء ولا ثابت لان العدم يرافقه النفي والوجود والقبول ولا واسطة
 بينه اسي بين المعدوم والوجود كما لا واسطة بين الثابت والمنفى ومنهم من افهمها اسي الواسطة بين
 المعدوم والموجود والشيئية للمعدوم جمعا اسي كلاهما وتفرقا اسي تثبيت الواسطة دون الشئية او الشئية دونها
 والمذاهب حسب الاحتمالات اربعة اثبات الامر من اوفيهما اد اثبات الاول مع ثني الثاني او بالمعكس
 واثبت ما سبق وهو فيه ما ومن اثبتا جمعا قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فانما كان ذلك بكونه في
 فهو الموجود وانما في الشئية الغير هو اكمال كالتقاورية والعالمية فان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم وهو كانه
 متحققا في نفسه فثبت والافسني اما المبتون للواسطة فقط فسا امامهم من والقاضي ابو بكر الباطلي في اولا
 ثم رجع ومن المخرجة ابو داود ثم فانه اول من قال بقاء المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم انما

له ثبوت فان كان باستقلاله فهو الموجود وان كان باعتبار البقية للغير فهو واسطة بين الموجود والمعدوم
 ويسمي الواسطة حكا لان عبارة عن صفة للموجود ولا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والفاورية
 لا تكون لما نفسها ذات فلا يكون موجودة ويجعل الوجود عنه اى من احوال اذ لا شك ان الوجود وصف
 مشترك بين الوجودات وان الماهيات متخالفات وما به الاشتراك غير ما به الاختيار فوجود الاشياء في انفسها
 لما هيئاتها والوجود ليس بوجود اذ لو وجد كان مساويا لغيره في الوجود لانه وصف مشترك وما به الاشتراك
 غير ما به الاختيار فلا يتميزا بهية الوجود والا بالوجود الخاص ويكون للوجود وجود وكذا الكلام فيه فتسلسل فيكون
 عدم الوجود ووقفا ان الوجود معدوم انتصف بالتقيض لان عدم مناف للوجود وكذا الكلام في الوجود
 في لزوم التسلسل والتضاف الشيء بنقيضه فيلزم ان يكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف للموجود فيكون
 حالا وهو المطلوب وما دامنا نتخاراه موجودا ولا يلزم التسلسل كل شيء انما يكون موجودا بانضمام امر عليه
 سبحانه الوجود فانه موجود بنفسه لا بالمرزاي عليه واختياره عما عداه بقية يلبي وجوده ليس ايد على ذاته
 نتخاراه معدوم ولا يلزم انضاف الشيء بنقيضه لان نقيضه المعدوم فلا يكون هو موجودا وان قالوا
 انه تبعض بنقيضه بالاشتقاق تمسك ليس بمنوع اذ كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضه مثلا السواد فرد
 من افراد الاحمر لكن بالنسبة والاشتقاق لا بالمواطات والحمل والاشتقاق للشئ من المعدوم والاعيان
 انه ثابت دون الواسطة نعم ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فوجوده لا معدوم وكلما لم يكن فله
 تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكلما لم تقرر في نفسه لا يلزم ان يكون له كون في
 الاعيان وليس كلما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا شئيا بل
 وقالوا في الاستدلال الاعداد متميزة ولا يعقل التميز بدون الثبوت فان التميز صفة تابعة للثبوت
 وهو المعدوم وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف فيكون ثابتا وان الكلام في المعدوم الممكن الكلام في
 وصف ثبوتى لان الاقناع نقيضه وهو ليس ثابت لانه لو كان ثابتا لزم اتفاق الممتنع بالثبوت وهو محال
 فيكون نقيضه ثابتا وهو الامكان والا لا رفع النقيضان وهو محال واذا كان الامكان ثابتا لزم ان يكون
 الممكن المتصفا به ثابتا وهو المظهر والفرق بين امكانه لا دلا امكان له اى سجد الفرق بين ثبوتها في الشيء
 يتصف بالامكان سواء يوجد ام لا يمين قولنا لا امكان لوجوده اى ان الاول ممكن الوجود والثاني ممتنع الوجود
 ولا يمكن الانصاف بالامكان الابد ثبوت موصوفه فيثبت موصوفه ضرورة قلنا ان يريدان التميز
 فيثبت الثبوت في العقل فسلم ولا تنوع فيه والا اى وان لم يريدان التميز فيثبت الثبوت في العقل بل
 في الخارج انتقص بالممتنعات لانما تتميز الممتنعات كشرك البارى واجتماع النقيضين فيكون الجسم

في ان واحد في مكانين وتمييز بين المركبات الخيالية كجبر من زيتون وجبل من لولو وعلام من بايت
 وساح من زبرجد فيلزم ان يكون هذه الاشياء كلها موجودات في الخارج قوله ثم كل من الوجود والعدم
 تميز لبعث الوجود والعدم قد يقع محمولاً كما في الانسان موجوداً وفقاً ومعدوم وقد يقع رابطاً بين
 الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد كائناً ما كان في وجوده في الزمان او المكان وفي العيان
 او الازمان وكل قد يكون ايجاباً وقد يكون سلباً ويفتقر كل الايجاب الى اتحاد الطرفين اي الموضوع
 والمحمول بوجهية بحسب الذات ليصح الحكم من هذا ذلك للقطع بان هذا لا يقع فيما بين الموجودين المتباينين بالهوية
 وتغايرهما فهو ما ينفيد فائدة يقتضيهما في ان هذين المتباينين بحسب المقوم متحدان بحسب الذات
 والوجود يعني ان ما صدق عليه عنوان الموضوع هو عينه ما صدق عليه مفهوم المحمول من غير ان ينفرد كل واحد
 على حده بل يكون موجوداً واحداً عنياً وصدق اي حكم لا يكون بمطابقة لما في الايمان اذ قد لا يحقق طرفه
 الحكم في الخارج كما حكم على الامور الذهنية ولا بمطابقة لما في الازمان لانه قد ترسم فيها الامكانات الغير المطابقة
 للواقع بل يكون بمطابقة ما في نفس الامر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه
 اي مع قطع النظر عن حكم الحاكم واجازة المنجز وفسر المعنى ما في نفس الامر اخلا عن بعضهم بان نقل الفعل
 واستدل بوجوه ثم اعترض فاجاب فان شئت تنقيح فانظر في شرح المقاصد **فصل** لما فرغ من بحث
 الوجود شرع في بيان الماهية فقال ماهية الشيء ما به الشيء هو هو ويوجب عن السؤال بما هو يعني
 او اسئل عن حقيقة الشيء بلا ملاحظة تيد وشرط وصفة كان الجواب هو حتى اذا اسئل عن طرفه في القيد مثل الاربعة
 من حيث هي زوج او ليس بزوج كان الجواب سلب كل شيء بتقديم السلب على الحقيقة مثل ان يقال ليس من حيث
 هي زوج ولا فرد ولا يبرز الـ من العوارض قالوا فاما الماهية من حيث هي ليس الا بشئ فليست بوجوده ولا معدومة
 ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئاً من الصفات بمعنى ان شيئاً منها ليس نفس الماهية ولا داخلها لا على معنى
 ان الماهية ليست متصفة بشئ منها فانما يستحيل ظهورها عن الصفات ويؤخذ بشرط شئ ويسمى المخلوطة
 يعني اذا اخذت الماهية مع قيد زائد عليها يسمى بهذا الاسم والاختلاف في وجودها في الخارج فان وجودها
 في الخارج بين وبشرط لا شئ واذا اخذت الماهية بشرط لا شئ هي بشرط ان لا تكون مفيدة بالواقع وتكون
 مفيدة ويسمى المجردة ولا يوجد عند القائلين بالوجود الذهني في الازمان فضلاً عن الاحيان لانه شرط
 فيما تجوز مطلقاً اي عن العوارض الذهنية وانما رتبة فلا يوجد في الذهن لان الوجود الذهني من العوارض
 قال صاحب المواقف وفيه نظر لان كون الشئ موجوداً في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ العوارض
 لا يتصور ان يكون في الذهن بل في الخارج فلو كان في الذهن لكان في الخارج فلو كان في الذهن لكان في الخارج

في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلما خطفيه وبعد وضع الحق فلا ينبغي ان
 الامور العارضة بالذات بالواجب الذهنية فافهم في هذه الماهية كالشئ طشع اى مع قطع النظر عن المقابلة
 بالعوارض البقر وعنها سميت مطلقة وهي اعم من المخلوطة والمجردة فيوجد لكونها نفسها اى المخلوطة
 في الخارج ووجودها الاخص متلزم لوجود الاعم وصرح بعد هذا من المخلوطة مع انها اعم منها لان العرض من في
 البيان اثبات كونها موجودة لاجزائها في الخارج لعدد المتاثر فيه فلذا قلنا ان المطلق موجود في
 الخارج لكونه نفس المقيد ومحمول عليه واتخذ له اى التماثل المقصود لانفكاك الوجود في العقل ثم اذا اعتبرت
 الماهية المطلقة معروضة للكلية في الكل الطبيعي والجموع المركب من العارض والمعرض يسمى بالكل العقلي
 والكل الطبيعي موجود في الخارج معناه انما يوجد منه المعرض مجردا عن العارض الذي هو الكلية وهو
 الافراد اى الشخصا واما صدق عليه الكل الطبيعي وقد يقال لئلا يفي ان ما ذكره من اعتبارات الماهية بقاها
 الى عوارضها هو المشهور فيها بين المتأخرين قال ابن سينا قد توفى الماهية بشرط لا شئ بان يتصور
 معناه وحده بمعنى ان لا تريد عليها كل ما يتقارن بها فلا تكون المعنى الاول مقولا على جموعها حال
 بل جزؤه وادته فيكون مادة للشخص متقدمة عليه اى على ذلك الشخص في الوجودين اى الذهني
 والخارجي ثم لا يخفى ان الماهية البسيطة اى التي هي من عدة امور مجتمعة ومركبة اى التي هي من عدة امور مجتمعة
 والاختلاف في وجود الماهية المركبة يعني ان الضرورة ناضية بوجودها ولا بد من استقامتها الى البسيط
 لانه لو لم يمتد اليها يلزم التركيب من امور لا نهائية لها لامة واحدة بل مرار غير متناهية لان كل امر حقيقة كانت
 بسيطة فهو المطلوب كانت مركبة من امور فلذلك حقيقة وتلزم جبرائيل وسلك مع ذلك فلا بد من وجود بسيط حقيقيا
 بعض الاجزاء الى البعض في المركب الحقيقي وهو يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات كتركيب
 من البسائط العنصرية والهيولى والصورة ضروري لاجابة الى الاثبات بخلاف الاحتجاءى وهو ان
 هناك عدة امور بعضها العقل امر واحد وان لم يكن واحد في الحقيقة وربما يصرح بازائه اسم كالعشرة من الاحاد
 العسكر من افراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض بحسب حقيقة ذهب المتكلمون الى ان الماهية يجعل
 الساجل مطلقا بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى نفسها وبعض الى ان المركب
 مجعولة ودين البسائط ومن خالف في مجعولية الماهية كجمهور من الفلاسفة اذ ادانها من لوازم
 الوجود لا يخفى ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب البسيط جميعا من لوازم الهوية ودين الماهية
 الاحتياج الى الغير الذي هو معنى المجعولية من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يقبل تركيب الاحتياج
 الجوز فمن قال مجعولية الماهية مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة اراد انها من لوازم الماهية المخلوطة ورجعها

الى الموت من خالف فيها اراد ان يحسم الماهية وثبوتها بجعلها باجمل والحق هو
 الوجود وهذا لا ينافي كونها مستقرة في نفسها من غير تأثير فعال منها ونذا معنى قولنا انها من لوازم الوجود وكذا
 المحسوفاته يلزم وجود الجسم لا الماهية كزوجية الاربعه فان من تصور اربعة غير زوج لم يكن تصور الاربعه وكذا
 اي ان لم يرد انها من لوازم الوجود بل يفارقه فاحتياج الممكن الى العلة ضوئى لم يقل احد من العقلاء
 الماهية الممكنة مستغنية في تقريرها عن الخارج عن اجمال فصل لما خرج من تحقيق الماهية شرع في تفصيلها
 بحسب العوارض فقال افراد النوع اخصا يتأتى بعوارض وما تفيد العذرية بمعنى ان تصور اشي بوجه ما
 وان كان كافيا في الحكم عليه لكن خصوصيات الحكم ربما تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في فهم الحكم ومعرفة
 بالتشخيص والتعيين فرد في بيان ما هو المراد منها بقوله فبعد تلخيص ان التشخيص والتعيين هو تلك العذرية
 اى الحقيقة الشخصية التي تحصل عند العوارض او ما يفيد هاهنا اى تلك العذرية او كون الفرد بحيث لا يقبل
 الشراكة اى كون حصة النوع بهذه الحقيقة او عدم قبوله اى الفرد لذات تلك اى الشراكة وان العدم اى بعد
 تخصيص ان معنى العدمى هو المعدوم والعذر المضاد وانما يفيد المضاد لان العدم المطلق لا يتميز
 اصلا بغيره بغيره وهو سوا كان مركبا مع وجودى كعدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا او غير مركب
 معه كعدم قبول الشراكة او ما يدخل في مفهومه العدم لكون اشي بحيث لا يقبل الشراكة وان الوجودى
 بخلافه فهو الموجود والوجود والمضاد او لا يدخل في مفهومه العدم وبعد تخصيص ان المراد بالحقيقة ما لا يشوب
 في نفس الامر كما من غير متباينة فرض وتقدير واكتفاءى بخلافه اى ما لا يشوب له الا بحسب فرض
 العقل وان كان موصوفة متعقبا في نفس الامر لا يمكن ان لا يشوبه عليك متعلق للظرف المقدم وهو قوله وبعد
 ان التبيين وجودى كما ذهب الحكماء لانه جز المعين الوجود وجز الموجود موجود او على كما ذهب المشككون
 فقالوا انه عدى لانه لو كان وجودا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزه وتميزه موقوف على انضمامه اليها فيدور
 وحقيقى استدلال القائل بالحقيقة عين استدلال القائل بالوجودى او اعتبارى لانه لو وجد في الخارج لكان
 بتعين آخر فليسلس ولا يشوبه عليك ان اى ذلك التشخيص يستند الى الفاعل المختار كما هو الحق من ان
 ارادة تقيصه اختصاص من كل اداة بتخصيص مناسب لها او الى الوجود الخارجى كما قال بعضهم فانقطع البتين
 عند الوجود الخارجى مع قطع انهم من جميع اعداء او الى انساب آخر كفنس الماهية ذهب بالانسان الى ان
 التبيين قد يستند الى الماهية بنفسها كما مر في الواجب ولما اداة الشخصية قال بعض الحكماء لا يقتضيه ولما تشبه
 الشخص والاشياء بوجهها في شخصها وهو ممنوع فلا بد من اداة يستند الشخص اليها ويكون عادة الاستناد بما يلحقها
 من العوارض بحيث تعاقب الاستعدادات فصل الوجود براءات المفومات لكونه يترك الوجود الذى يعرف

والامتناع والامكان معقولات اى امور عقلية لا وجود لها فى الخارج لان الوجوب مثلاً لو كان مجرداً
 لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكناً لكان جائز الوجود والعدم فلم يبق الواجب لبعده عما لا يلزم من الانقلاب
 المتنع والواجب بالوجوب فيقتل الكلام الى وجوبه ويلزم الفساده في المراتبة الموجودة وهو متنع وكذا الامكان يحصل
 من نسبة المفعول الى هل البسيطة التي يطلب بها وجود شيء في نفسه او المسكبة التي يطلب بها وجود شيء
 فاذا نسب المفعول الى وجوده في نفسه او وجوده لا يحصل في العقل معان ان الوجوب والامتناع والامكان لان كل الوجود
 على الشيء قد يحجب كما في قولنا البارئ بما في الوجود وقد يتحقق كما في قولنا اجتماع التقيضين موجود وقد يكون كما في قولنا
 الانسان موجود وكذا قال المصنف ولا يخفى ان تصورها اى تصور هذه المعاني المذكورة ضرورى حاصل لمن لم يزل
 طرف الاكتساب والتعريف اى تعريف الوجوب بمثل ضرورية الوجود كاستحالة العدم وتعريف الامتناع بمثل
 ضرورة العدم كاتقضاء وتعريف الامكان بانكلا ضرورية فيما اى الوجود والعدم لفظي اذ لو كان في الوجود
 لا فائدة للتصورات لكان دورا غير لو ينقسم كل من الاثنين اى الوجوب والامتناع الى الذاتى والغيرى كما
 منها قد يكون بالذات وقد يكون بالغير والموصوف بالذاتى معنى اذ اخذ الوجوب محمولا ورابط بين الموضوع
 والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لذاته اى نظر الى ذات الموضوع وهو الله تعالى
 والشيء الآخر كزوجة الاربعة ومنتهى الوجود لذاته اى نظر الى ذات الموضوع كشرهيك البادى والشيء
 الآخر كغيره لا يعبث وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب ضرورية الوجود فيقال الوجوب ويعم الامكان
 وضرورة الطرف الآخر وهو الامتناع فيصدق على المتنع انه ممكن العدم او سلب ضرورة العدم فيقال الامتناع
 ويعم الامكان انما هو ضرورة الطرف الآخر وهو الوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجوب ويسمى بالامكان
 العام العمومية الخاص ضرورة الطرف الآخر كما مر وقد يؤخذ الامكان بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجوده
 في المستقبل من غير نظر الى الماضي اى حال ذلك لانه كلما كان شيء اثنى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك يكون
 في المستقبل اذ لا يعلم فيه الوجود والعدم بخلاف الماضي فانه قد تحقق فيه ما تحقق ويسمى الامكان الاستقبال نظرا الى
 امكان حدوث الوجود وقد يؤخذ معنى تهيمى المادة بحصول الشيء باعتبار تحقق الشرائط والاسباب بحيث لا تهيمى
 الى الوجوب الحاصل عند تمام العلل شيئا فشيئا فيفتاد شدة وضعفا بحسب الضرب من الحصول والبعده عنه كما
 الكتاب للجنين ثم للطفل وكذا الى ان تعلم ونها الامكان ليس لازما للماهية بل بحسب حدوث الاسباب والشرائط ويرجع
 بحسب حصول الشيء بالفعل ويسمى الاستعدادى وهذا مراد من قال كل حادث فيفتقر الى مادة يكون محلا
 لا مكان قاله الفلاسفة ان العلل القائمة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم معده او من شرط قديم الا لو
 قدم احداث اخرى ويتبع توفيق الماد شيئا لا متناهي التسلسل ولان مجرورها احد وثمة تقتصر الى شرط حادث فيكون محلا

خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة من غير اجتماع في الوجود كالأوضاع العقلية بالحركات ويحدث بحسبها
 ما حدث حالات متعاقبة الى الغيضان عن العلة هي مستمرة المتعاقبة في القرب البعد المتعاقبة الى كل ليس من نفس
 ولا امر منفصلا بل متعلقا به المعنى بالمادة ومدة بها يكون تعاقب الحوادث وهي الزمان او الاستعدادات
 المتعاقبة لا يتصور الا بالزمان وانما يتصور لو سلم ان كل حادث ممكن بهذا المعنى بالامكان الاستعدادي ليس
 هو اختيار الممكن الى المؤثر ولا امتناع ترجيح احد طرفيه بلا مرجح ضروري يحكم به يذوق العقل بعد ملاحظة الطرفين
 واستنبطه لذلك نجوم به الصبيان الذين لم اذني تميز الا ترى العصبى لا يقبل ان احدى لغتي الميزان ترجحت بلا سبب
 بل مركز في طليع البهايم ايضا ولذلك نراهم من صوت نخشب وهذا غير ترجيح المختار احد المتساويين
 بل مخصص بل بمحض الاداة كالهارب بسلاات احد الطرفين والمجائع ياكل احد الغنيتين جواب عن
 سؤال مقدر تقديره ان الحكم بضرورة امتناع ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ممنوع لانا نشاهد ان الله تعالى خلق
 العالم في وقت دون سائر الاوقات بلا مرجح وان الهارب يسلك احد الطرفين بلا مرجح - وان المجائع ياكل احد الغنيتين
 الى غير ذلك فاجاب بان هذا من ترجيح المختار والمتساويين بالاداة من غير مرجح آخر ونحن لا نقول باقتضاها بالضرورة
 ونزاهة وقوع الممكن بل بسبب قائل فان قيل لو اخرج الممكن الى المؤثر قالنا اننا نحتاج الى الوجود وتخصيل الحاصل محال
 العدد جميع النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل قلنا المتعاقب تخصيل الحاصل بتخصيل الخبير
 لا بتخصيل الحاصل بهذا التخصيل كما في القابل فان السواد فإيم بحسب السواد وهذا السواد والوجود الممكن الى المؤثر هو الامكان
 او الحدوث فيه خلافا قال الفلاسفة وبعض المتكلمين الامكان وعنده القدر المتكلمين استحادث ولكل جهة
 ويستعمل القوة الاولى العقل اذا لاحظ كون الشيء غير متعاقبة الوجود او اعدم بالنظر الى ذاته كما هو معنى الممكن ان وجوده
 لا يكون الاسباب خارج ومعنى الاحتياج سواء لاحظ الوجود والعدم بالنظر الى ذاته كما هو معنى الامكان حكم ان وجوده
 لا يكون الاسباب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ الوجود والعدم الذي هو استحادث او لا والاشارة بان العقل
 اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتيائه الى حلة مخبره من العدم الى الوجود واعتراض بانه لو كان علمه متعاقبا
 للمؤثر هو الامكان او استحادث وبما لا شأن للممكن استحادث لزم احتيائه حالة البقاء لدوام الحلة المعلول وام
 العلم ما لا لازم باطل لان التاثير حال البقاء وان كان في نفس الوجود وانه حاصل قبله لزم تخصيل الحاصل وان كان محال
 او ما استقره والممكن ذلك للمؤثر بتاثير موجبا لبدا في بالذي هو المستصف بذلك الوجود وحاصل قبل التباير بل موجبا لاخر
 فلا يكون مؤثرا في الباقي فاما بالعلم بقوله ومعنى الاحتياج حال البقاء توقف الوجود والعدم واستمراره على
 امورها والممكن في الوجود ابتداء في استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود
 يديم له ذلك الاتصاف فافهم ولا يعقل الممكن او لو تباير الذات لاحد الطرفين لا يمنع نوع اقتضاها ذاته للوجود

او العدم ولا يبلغ ذلك لا قضاء الى حد الرجحان لانه لو يقضى امتضاء الذات الى رجحان احد الطرفين كما
 ذلك لا محالة وهي اى هذه الاولوية الغير المقضية الى الرجحان ايضا اعتقيدية وكذا اى وان لم تكن منتقبة
 لما تحقق الطرف الاخر لاستلزامه اى استلزام تحقق انتفاء الاولوية الذاتية وبما لذات لايزول بها
 ثم لا كيفية في وقوع الممكن مجرد الاولوية بل لا بد من الانتهاء الى الجواب بان يصير الطرف الآخر منتقبا بالغير فلم ان يكون
 الممكن مخوف بوجودين سابق ولا حق لانه ما للرجحان بوجود لا امتناع الذي يجمع بالترجيح وبما وجوب
 وجوب الوجود المنتفع لحد لا امتناع الجمع وبما وجوب لاحق لسي الضرورة بشرط الحول وهذا الوجوب لا ينافي
 الاختيار والذاتية اى الوجوب الامكان والامتناع بل كلما يوصف اى فرد يفرض منه بمفهوما اى يفرض
 بمفهوم كل واحد من الثلاثة كالعدم والحدث والوحدانية والكثرة والتعين البقاء والموصوفية اعتبارا بآية
 لا تحقق بها في الخارج والامتناع اى وان لم يكن امورا عقلية بل امور متحققة في الخارج لما هو عينية قائمة بالموضوعات
 لانه التسلسل لا يخاف في ان الاتساع عقلي لانه صفة ثابتة في الخارج والوجوب ايضا كذلك لانه لو كان له وجود
 لكان اما واجبا او ممكنا فلو كان ممكنا لزم كونه الواجب ممكنا وهو محتمل ولو كان واجبا لكان له وجود متعلق بالكلام ليس
 فتسلسل كما ذكرنا الامكان لانه لو وجد لكلاما واجبا او ممكنا فلو كان الاول لزم انتفاء الممكن بالوجوب لو كان الثاني
 فتسلسل الكلام اليه فتسلسل هكذا التقدم فانه لو وجد فرد لوجد النوع في ذلك الفرد ووجوب انتفاءه بترك النوع وتيسر التسلسل
 بالحدث فيلزم المنهج والمسايق وكذا السمدوث فانه لو وجد منه لا نصف بالحدث فلو لم يستلزم الانتفاء بالقديم
 السمدوث قديما وهو ممنوع وكذا البقاء فانه لو وجد فرد منه لا نصف بالحدث بالبقاء فتسلسل بالانتفاء بالقديم فلو لم يكن
 اباقي باقيا وبه الموصوفية فانه لو وجدت كانت الماهية موصوفة وكذا الوحدة فانه لو وجدت لكان لها وحدة
 فانه لو وجد له بغيره ليعين وكذا الوجود فانه لو وجد لكان له وجود فتسلسل ومعنى كون الشيء واجبا في الخارج مثل
 اباقي بغيره في الخارج انه بحيث اذا عقل اى اذ انسب العقل مستند الى الوجود لزم ان يكون في العقل متعلقا
 هو الوجودية كذا الكلام في البواقي مثل قولنا الانسان ممكن معناه انه اذ انسب العقل الى الوجود حصل له مقبول
 ان كان وبغيره نفس البواقي فحصل التقدم الحقيقة تقسيم الى اثنين الاول ما اعتبر فيه عدم المسبوقية بالغير مطلقا
 عما كان او غيره وهو التقدم الذاتي او انحصار عدم المسبوقية بالعدم وهو التقدم الزماني والاول اخص من الثاني
 ويستغنى عن ذكر الاضافي لانه يعلم بالمقاسية وهو كون ماضى من زمان وجود شئ اكثر مما مضى من غيره وهو اعم منه ما
 بالحدث بخلافه فالذاتى المستند وجوده الى غير ذاته والزمانى ما كان وجوده متوقفا بالعدم بالزمان ولهذا ان القسام
 بالحدث اخص من الاول منه اعم من الثاني والحدث الامتناع كون مضى من وجود شئ اقل مما مضى من وجوده وبغيره
 من الحقيقة ولا قد يربى بالذات سوى الله تعالى بالزمان سوفا فانه ايضا عند اهل الحق وعدة الكرامية صفاته معاودة

وذهب المتقرر الى نفى الصفات وقد بالغوا في التوحيد وقالوا لا قديم سوى الله تعالى ولزم المعتزلة القائلين بالحوال
 قديم كثير من الاحوال فانهم اثبتوا الله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيثية والموجودية وزعموا انها ثمانية في الاثر
 مع الذات وعند الفلاسفة كثيرا من المكنات كالحجرات والافلاك وغير ذلك ولا يستند القديري الى القادر المحتمل
 ان لا يكون اثره صادرا منه اتفاقا من النظمين غيرهم لان ايجاد واختار الشيء لا يكون الا بايقصده والقصد الى ايجاد
 البعد اذ لا يتصور ايجاد الموجود ضرورة ولا يمكن عدمه في عدم القديم لكونه اما واجبا لذاته او متناعا عنه ظاهرا
 يمكن مستندا اليه ايجابا اي بطريق الايجاب ابتداء كقولهم الاول انما كان الثاني والثالث لا متناع لتسلسل خاتمة
 التقدم والتأخر والمعية يكون بالعلية وهو ما يكون المتقدم مؤثرا في التأخر كقدم حركة اليد على حركة المفتح والطبع
 ومنها ليس كذلك كقدم الخبز على الكل او بالزمان وهو عدم الاتباع فيه كقدم الاب على الابن او بالشرف وهو ما يكون
 فيه بانظر الى كمال المتقدم كقدم العالم على المتعلم او بالرتبة الحسينية بان يكون حكم بالترتيب بالتقديم خوفا من ان
 بان يكون ذلك سببا للعقل وكل منها يكون صنعا وطبعيا فيصير الاقسام اربعة بحسب الموضعية كقدم الام على المأموم وحسب
 الطبيعية كقدم الرس على الرتبة والعقلية الموضعية كقدم بعض سابل العلم على البعض والعقلية الطبيعية كقدم النفس على النوع
 او يكون بالذات كما في اخراج الزمان فسبق العدم المعتبر في حدوثه على الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان
 بل يلزم قدم الزمان بل يكون بقية وتقدم من احدا ذكر غير الزمان وحمله كما لا يلزم ان يكون له اي للحادث الموجب
 بتأثير القديم امكن استبعاد كماله كقوله لا يفسد ليل من قديمه مادة له فيقولون كل حادث مسبوق باقعة قديمة كقولهم
 لما قبل الاستعدادات لم يصب استناد القديم الى الحادث ونحن نقول القديم مختار بوجدها حادث متى شاء فصل الوحدة و
 الكثرة من المعاني الواضحة يعني بانها من الابعاد العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وان تصور بها يدعي فلا يعرفان
 الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام ومقوليتهما اي بذه المعاني على عروضاتها لا يكون الا لفظا
 لان بعض هذا الانقسام اولى بالوحدة من الكثرة كما لو احدث شخص اولى من الواحد بالنوع شيئا وانما من معروض الوحدة ليس من
 الكثرة وقد يتجدد معروضها فلا بد من جهة واحدة وجهية كثره لا متناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحد وكثير
 فيكون جهة الوحدة اما مقومة بمعنى كونه ذاتية بجهة الكثرة او عارضة بها او لا يكون ذاتية ولا عرضية لكثرة
 وتسمى منتسبة وفي المواقف وتسمى بالهبة وجهة الوحدة اما في وصف ذاتي او عرضي فان كان الاول لسمي الوحدة ذاتية
 جهانية وفي النوع مماثلة فاذا قيل تماثلان كان المعنى انهما متفقان في الماهية النوعية فان كان الثاني وهو
 في الكثرة وكان او مقادرا تسمى مساواة وفي الكيفية عشاهاة وفي النسبة مناسبة كزيد وعمر واذا تشابه في نوع
 وفي الخاصة وشاكل في الاصل ان مطابقة كطالين اطلق طرفا احدهما على طرف الآخر وفي وضع كاحراج ما
 كالتخصيص تساوي في الوضع بالقياس الثالث ويمتنع اتحاد الاثنين ضرورة ولا يستدل بان لاختلاف الماهيتين

ان كانا من نوعين او الهوتين ان كانا من نوع ذاتي لا يزول ليس باوضح من المدعى الذي استلزم
 الاتحاد واذربا يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا متمتع الزوال دون اتحاد الاثنين والاستدلال بانتهما
 بعد الاتحاد اما موجودان فهما اثنان او معدوكان فكانا بذا هما او مختلفان بان بقي احدهما فقط والآخر
 وكان قد اصدىها وبقي الآخر وايما كان فلا اتحاد مدفوع بانهما موجودان بوجوده واحد هو نفس الموجود
 الصائرين واحدا فلم يكن التفسير من الاشكال لا بدعى الضرورة بهدم الاتحاد فيكونان غيرين والغيرية عند الجمهور
 نفقته هو هو فالجزء والكل غيران وقد يحض البصر ان بوجودين يجوز انهما كالجزء مع الكل لا هو كغيره
 لانه لا يجوز وجود الكل بدون الجزء ولا هو من الجزء وكذلك الموصوف مع الصفة لا هو ولا غيره والى هذا المعنى الذي
 ذكرنا للغيرين ذهب شيخنا ويضد العرف واللغة ولذا يصح ان يقال على الدار غير زيد ولا غيره كغيره وعرفنا
 مع ان فيهما اى في الدلالة اجزاء والصفة الغير المحلى فليس المعنى انه اى الجزاء اما الوصف لا هو بحسب المفهوم
 ولا غيره بحسب الوجود بل هو بحسب المفهوم والوجود واحد لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالمواحد من الصفة واليه
 من زيد في صفات هي مبادئ الحملات كالحلم والقدرة لانى الحملات كالعالم ونحو ذلك ذهب اليه شيخنا لانه لا يجوز
 المفهوم ولا غيره بحسب الهوية وتقسيم الاثنين الى اثنين والقابل للاشتراك في صفات النفس والمادى بصفات النفس لا
 يتحمل وصف الشئ به الى عقل امرنا عليه كالاثنائية والحقيقة ويلزم الاشتراك فيما يجب ويتبع ولذا يسئل كل منهما ما
 في احكام الواجبة وبما جازة والمتنوع جميعا واختلف في ذلك تغايرهما في اثنين اما في الصفات فمنهم من قال ليسا
 ولا متماثلين لان التماثل والاختلاف بمشايخين يتبعى شتاتة ولا تغاير في صفات اشتراكا في غير ذلك وقال القائل
 لاحاطة في التماثل والتغاير الى التغاير وامتناع اجتماعهما في شيئين كالحسن الاشهر الى انها لا يجتمعان واكثر المقترنة الى جاز
 اجتماعهما مطلقا والى مدين والتضاد كون المعنيين اى العرضين بحيث يمتنع لزامهما اجتماعهما وذا احتراز عن
 الحقيقة التي يجوز اجتماعها كالسواد والحلاوة ونحو ذلك لزامهما احتراز عن العلم بمركبة اشئ وسكونه معافان العالمين في
 اجتماعهما فليس انتضادين لان اجتماع يجمع بينهما ليس لذاتهما وتوكل في محل واحد احتراز عن السواد في محل والبياض في
 آخر فانه لا تضاد بينهما من جهة هذا احتراز عن الصفو والكبر ونحوهما بالنسبة الى اثنين فانها لا تضاد وان كانا في محل
 واحد وعند الغلاة سفة كل اثنين غيران معنى ان سبق من اقسام الكثرة واحكامها راي المتكلمين واما على راي القائلين
 فالكثرة يستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين غيران فالغيرية تتلو الاثنائية بان كانت حقيقة كانت حقيقة او اعتبارية كانت
 اعتبارية فالغيران ان اشتراكا في تمام الهاهية كاشتراك زيد وعمر في الانسانية فتشدد ولا اى وان لم يشتر
 بينهما فتشدد الفان وهما اى المتغايران كالسواد والبياض متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد
 من جهة واحدة فيفيد امتناع الاجتماع في محل واحد فخرج مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في عدة الزمان

في الانقسام ويفيد عدة اقسام اخرى من خروج مثل الصغر والكبر فانها مستقيمان ولا يتبع اجتماعهما الاخذ اعتبارا
 اعم فان كانا اي الاثنين المذكورين موجودين فان كان تعقل كل بالقياس الى الاخر فتضادان كما في -
 اي اعم من يتقل كل ك فمتضادان كالسواد والبياض وان كان واحدهما عديا فان بقيد تكون الموضوع
 مستعلا تأيلا للوجود بحسب شخصه كعدم الحية في الارض او نوعه كعدم الحية في الارض او جنسها كعدم
 الحية عن الفرس او جنسه كعدم الحية عن الشتر فملكه وعدا عن هذا مستقيمان تقابل عدمه وملكه ولا اي اعم
 بغير ذلك تقابل ايجاب سلب قد يشترط في التقابل ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف
 بين الصغرة والكثرة ويجوز ان يعيد باسم الحقيقة والاول المطلق بالمشهور فيكون المشهور فيامين عموم الفلاسفة
 وبعض في الملكة والعدد سلب الوجودي عما هو من شأنه في ذلك الوقت وهو الاستعداد الوجودي في ذلك
 الوقت كعدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا كالانسان لا البحر ويجوز هذا المفيد باسم المشهور والاول
 بالحقيقة وكل منهما المطلق اعم من المفيد والاتقابل بين الوحدة والكثرة لتغاثر موضوعاتهما وذلك لان الوحدة
 اطارية اذ عرضت بطلب الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا اطلت الوحدات بطل موضوع الكثرة فان موضوع
 هي الوحدات ولا بد في كل متقابلين ان يكون موضوعا واحدا وتقوم لحددهما بالآخر ظاهرة في العبارة مشعوبان
 من الجانبين ثابت وان تقوم الوحدة فكثرة بين وتقوم الكثرة في الوحدة غير متصور فمن اثبت فاعليه البيان فصل
 في لواحق الوجود والماهية العقلية وهي ما يحتاج اليه الشيء وهو العلول وبها ايضا من الاعتبارات العقلية التي هي
 في الالهيان والعلل انما هي كاشية واما ماقتة وهي ان كانت داخلية فيه اي في الشيء الذي هو العلول اي يكون
 ماهية فوجوب ذلك الشيء العلول معها اي مع تلك العلة اما بالافعال كالحقيقة السيرة فتسمى ماهية فوجوبها
 وجوب ذلك الشيء بتلك العلة بالقوة تقسم ملة مادية كالحشب للسيرة ولها اسما اخر مستعدة باعتبارات مختلفة
 وقابل هيولى رصعوا اسطقس وان كانت خارجة عن ذلك الشيء فالشيء اما بها اي بتأثيره ففاعلية كالحجارة
 اولها اي لاجلها ففاعلية ويصير الاوليان باسم علة الوجود لان الشيء فيقتر الالهيان ماهية والاخران باسم علة الوجود
 ولان الشيء فيقتر الالهيان باسم علة الوجود لان الشيء فيقتر الالهيان ماهية والاخران باسم علة الوجود
 العلول والالات التي بها يحصل الى الفاعل وجميع ما يتوقف على الشيء في ماهية ووجوده فقط لتعظيم علته
 وفي لفظ اجمع نوع اشار بوجوه التركيب العلة انما هي وذلك غير واجب الا ترى ان العلة انما هي فكونه محوطة
 فاعلية كالفاعل الذي عنده البسيط وعند تمام الفاعل يعني اذا وجد الفاعل على جميع جهات التأثير من الشروط والالات
 بلامرجح الالهيان فمتناع التجميع بلامرجح اذ لو جاز عدمه عند تحقق جميع هذه الاشياء كان وجوده بعد ذلك ترجحا
 بلامرجح اي العكس يعني انه اذا ثبت كل واحد من العلة المؤثرة ووجود العلول لزم محكم عكس النقيض كما اتفق العلول

انتفت العلة اما بذاتها وببعض جهات تأثيرها لكون الاحتياج الى العلة من لوازمها مكان كما ثبت ان المحتاج
 الى العلة فعده المعلول فيقتصر الى صدر العلة ولما اعترض ان ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة بطل
 لما ثبتا من بقا رتبه انما بعد فسادنا وغير ذلك اشار الى ايجاب بقوله وجوده اى المعلول مع انعدامها اى العلة
 انها يتصور في المعدلات كالابن بعد الاب البناء بعد البناء وسخونة النار بعد النار كما في المؤثر في الوجود وقد
 يعتبر المؤثر الذي يفيد وجوده لشي في البقاء ايضا من غير انقطاع الى امر آخر كشمس يفيد ضوءا مقابل بقاها ووحدة
 المعلول بالمتخصص بوجوب وحدة الفاعل يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين لا متتابعات احتياج
 والاستغناء معا اى لعلل الواجب لعلتين مستقلتين كان محتاجا الى كل واحدة منها لعلية اى يكون كل واحدة منهما مستغنيا
 عن كل واحدة منها بالقياس الى الاخرى لان كل واحدة في سبب المعلول والتاثير فيه لا يحتاج الى الاخرى فيكون المعلول
 مستغنيا بالنظر الى كل واحد ولا يحسب يعني ان تعدد المعلول لا يوجب تعدد العلة لاستناد الكل الى جميع الممكنات
 المتشعبة كثره لا تحصى الى الواجب تعالى ابتداء اى بلا واسطة مع كونه تعالى متراعا عن التركيب الاستدلال على ثبات
 استنادا اما مستعدة الى مؤثر واحد بانه لو لم يصدر عن الواحد لا الواحد لما صدر عن المعلول الواحد بل انما
 وعنه واحد هو الثالث ولم جرا لزم اتحاد السلسلة اى سلسلة الموجودات والعلية فيما بين كل مشيدين فضا ان
 يكون احدهما علة للآخر والاخر معلول له وهذا ظاهر البطلان ضعيف لانه انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وجود
 الذات كثره بحسب الجهات والاعتبارات ولم يصدر عن الواجب مع المعلول الا شئ واحد الى آخر السلسلة وكلها باطل
 تسلسل المخالف اى الفلاسفة المافون الاستناء الكثير الى الواحد البسيط بانه لو صدر عنه شيان فمصدر رتبه
 لهذا غير مصدر رتبه لذل لانها مغفوان متعارضان فلا يكون نفسه فان دخل شئ منها فيه تركيب الفروع
 انه بسيط والا اى وان لم يدخل فيه بل يكون خارجا لازما فيكون له مصدر وعنه وتتم الكلام الى مصدرية والتسلسل
 ورد بانها اى المصدرية اعتبارا عقلي لا وجودها في الخارج ولا يحتاج الى علة توجدها فلا تسلسل وان سلمنا تسلسلها
 فان تسلسلها لا اعتبارية غير متمنع ومع انه يرد مثل هذا على صدور الواحد منه ايقة لان علية لشي مفهوم
 لذات العلة بحسب التعقل ضرورة نسبة له الى المعلول فيلزم التركيب وقوله في الاستدلال المراد انه كلما تكثر
 المعلول تكثر الفاعل ولو كان ذلكا لكثرة بالحقيقة ضرورية فاعلية لهذا غير فاعلية لذلك واذا كان كثر
 المعلول تسلسلا لكثرة العلة والفاعل كان وحدة الفاعل مستلزما لوحدة المعلوم بحكم عكس النقيض لا يفتقد شيئا لانا قد
 اثبتنا ان تعدد الاعتبارات لا يتقدح في بساطة الذات ولا يوافق ما بنوا المسائل عليه من امتناع تعدد ذات
 لان ذلك بحسب الذات ونهنا بحسب الاعتبار ومن ان الفاعل لا يكون قابلا اى لا يكون مصدر الاثر وتاثيرا من جهة
 واحدة واما بحسب الجهات فيخرج فلما جازوا تعدد وجه بحسب الجهات فلم لا يكون فيما نحن بصدده لان الفعل والقبول

اثبات متعارضان فلا يكون في شيء واحد من جهة واحدة وقد استبدل على عدم اجتماع القابل والفاعل بالنسبة
 الفاعل الى المفعول بالوجوب نسبة الفاعل الى المفعول بلا مكان فهما متعارضان نسبة فلا يجتمعان في صفة
 التسليم يعني سلمنا النسبة الفاعل بالوجوب القابل بلا مكان فلا يجدي فاعلان المراد بالمكان الامكان العام
 وهو لا ينافي الوجوب وان اراد به الامكان الخاص فهو لا يضره بالذات لا متناقض في المقصود انتهى الواحد بالوجوب
 اللازم بوجوب مجتبهين مختلفين يعني يكون شيء واحد من حيث كونه فاعلا وغير واجب من حيث كونه قابلا فحصل
 شيء واحد افعال القوى الجسمانية فخلق الله تعالى في القايرون باستناده والممكنات الى اقتضاها ابتداء لا يتبعون
 عتقوى الجسمانية تأثير ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها وضعها ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في قسم الحجة و
 عذاب الجحيم وقالت الفلاسفة يلزم منها انها بحسب الشئ فان احركت شيئا امان يكون واقعة في زمان اول فان كان
 الاول لكن ان يوجد زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة لان الحركة تنطبق على المسافة تكونها حيا
 من قطع المسافة بأكمل مسافة منقسمة ينطبق على ان ينقسم منقسم والعدالة كراهة تختلف ازمنة حركات سهاجم في الهواء كراهة
 يكون التي زمانا اكثر اقوى من التي زمانا اقل بحيث ان يكون هذا الفعل في زمان تشاء والعدالة اي يلزم منها انها
 في عدد وقته كراهة تختلف عدد وزمن ومعلوم ان التي يصيد عنها عدد اكثر اقوى من التي يصيد عنها عدد اقل لان الحركة
 النفس مختلفة باختلاف القابل مثل قوة الجسم في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول بان
 يفرض قاسر حركتهما بقوة واحدة تكون بين الحركتين تفاوت النسبة فلا يكون الا باختلاف القابل ولان الحركة في
 الطبع يختلف باختلاف الفاعل وذلك لان قوة نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك
 اعني المجسمين الكبيرين في ان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتها اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي
 القوتين متفاوتان بحسب تفاوت الحمل ولما كان تفاوت الحملين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية فيكون
 التفاوت بين اثرهما كذلك اذا تفاوت في الاثر لا باعتبار تفاوت المؤثرين فاذا فرض في حركتهما الاتحاد في
 المفروض تفاوت الجانب الاخر ولزم التساوي ووجه تسليم التاثير يعني ان هذا الدليل مبني على ان القوة مشتركة
 في التحريك وهو غير مسلم فان المحاولات كلها مستندة الى انه لو سلم يكون مردودا ايضا باننا انما نعلم لو كانت القوة بقدر
 الجحيم فهو ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام الحمل كالوحدة والنقطة فحصل يستحيل
 وهو توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه اي على ذلك الشيء وذلك ان يكون بمرتبة ان كان بين اثنين او بمراتب
 ان كان بين ما فوق الاثنين الموقوف عليه العلة والموقوف العلول العلة مقدمة على العلول لا انتفاع فذلك من الشئ
 على نفسه مردود ويلزم ذلك في الدور مثل افترض ان آموقوف على ب وب موقوف على ا فالبا يكون عليه لا يكون
 عليه واذا كان علة البار اسكان مقدما على نفسه بمرتبتين وهو محتمل التسلسل وهو تلاقى موضوع العلوية والمعلولة

لا الى نهاية بان يكون كل ما هو عرض للعلية موقفا للعلوية ولا ينتهي الى ان يبرض له العلية ومن العلوية بوجهة شاملة الى الكل
بقوله لان الموقفا للعلية في الجملة اى جملة الممكنات التي لا تناسي ليس نفسها لانه يلزم ان يكون موجودا قبل وجهه نفسه
ولانه لا استواء بين العلة والمعلوم ولا جزم منها لحدوثها لانه اذا كان خبره يلزم ان يكون موجودا لنفسه لان موجودا لكل موجودا
بل يكون خارا وجا واجبا وجب شيئا من الجملة فان جميع الاجزاء لو وقع بغير العلة كان الجميع ارضا بغيره اذ ليس الجميع
شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن تلك الخرج على الجميع لا تناسي في وجودها بالمرء واذا كانت العلة خارجا للجميع جزم من اجزاء
السلسلة والاقار موجودان على محلول احد شخصي عدم استناد ذلك الجزء الى العلة واخذ في السلسلة خلاف المفروض فحينئذ قطع
ولا تنفع من السلسلة في غير المتناهي التي من المحلول وعلته جملة نقصان واحد ونطبق بين الخليتين احدهما السلسلة
الثانية والاخرى المقتضية نقصان احد فان وقع بازاء كل جزء من التام جزم من التام نقصان تساوي الكل و
الجزم ولا انقطعت الناقضة فتناهت التامة والمطلوب نجا هو الوجه الثاني ليس يران التطبيق ولا انها
الى السلسلة نجا وهو الوجه الثالث لما اشتملت على محلول محض لانه اشتما لهما اى تلك السلسلة على علة محض تحقيقا
للتكافؤ لانه بطولها واداءة بنيتها واللازم باطل في تسلسل البرم ومثله ولا ينطبق له به سلسلة في ضعي العليات
والعلوية التي فيما فوق للمحلول المحض وهو المحلول الاخير فيلزم ضرورة سبق العلة بعد التطبيق لاداءة العلية
التي هو علة محض يتناهي اى صفى العليات العلويات لان الزيادة بعد التطبيق بحسب اعتبار المطبقين غير الجواب
ولا انها الى السلسلة المفروضة ان انقسمت بمقتضى معين فخرج والاكس وان لم ينقسم بمقتضى معين فخرج وكل منهما
اى الزوج والفراقل لولحد فما بعده وكل عدد يكون اقل من عدد اخر يكون متناهي فيتها هي السلسلة
خاتمة فقد يقال الصواب بالاشتراك بمعنى غير معين في العقل لارتبة لكل هيئة في قابل حداني الذات
او باعتبار اى في امر قابل له وحنة بحسب النيات او بحسب الاعتبار والسادة ايضا بالاشتراك لهما اى محل المتناهي
كالبيان للجسم الاول الصورة والثاني المادة وبهذا الاعتبار يضع اضافة كل منهما الى الآخر وقد تبيها الغاية
كذلك لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له اى الفاعل مرجع الضمير بفهم تقربية ايساق جهة عليية واحتياج الفعل
اليه بل والعلم لكن الفاعل قصد ما خياد من هذه الفعل الى الغاية اصلا وبهذا الاعتبار لا يقتضيه الطبيعي ولا لا
الاتفاقيات نيات ولما كان الوجود عندنا هو الله تعالى وحده فمعنى العلية والتاثير في الممكن
هو السبيل الى اى معنى ان التاثير والتاثير في الممكنات ناهى هو على اى من جملة مبررات واما عند القايين استناد
الكل الى الله تعالى ابتداء بمعنى عليه الممكن عندهم انه جرى العادة ان الله تعالى يخرج ذلك الشيء عقيب هذا الممكن وهو
و اعلم ولما فرغ المصنف من الامور العامة شرع في الاعراض فقال -

الباب الثاني في الاعراض فيه مباحث ستة البحث الاول وصد البحث الاول في تعميم الموجودات

الى بيان اقسام الاعراض عند التكليم الموجودان لم يبق بالعدم فقد يدور والقديم عندهما هو الواجب تعالى خفا
لما يجي والاى ما سبق بالعدم فحدث فان تحيزا سحاث بذاته فجوهرا وليتبعيته اى يكون حاله فى التحيز
بالذات فعرض والاى يكون تحيزا ولا حاله فى التحيز بالذات فلم يبدده من اقسام الموجود ولم يثبت وجوده عندهم
والعرض اما مختص بالحي كالحياة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراك كالتحيز بالاحساس
بالحواس الظاهرة والباطنة او غير مختص كالاى وان وهى رتبة الاجتماع والافراق والحركة والسكون والحس
وهى المذكات بالحواس الخمس السمع والبصر والذوق والشم والفلانة فالفلاسفة قالوا الموجودان كان وجوده لذاته
بمعنى انه لا يفترق وجوده الى شئ اصلا فواجب كالاى وان لم يكن وجوده لذاته بل يحتاج الى الغير ممكن وهو ان
من محل بقية ويسمى ذلك محل الموضوع فجوهرا كالاى وان لم يستغن عن محل بل يحتاج اليه فى الوجود
واجناسه اى اجناسه العالية اشاطة للاعراض البند رتبة تحتها عند الحكماء يحكم الاستقامة تسعة ومائة واربعة
وسمى بها المقولات عشرة ولم يذكر وانى بعضها يصلح للاعتناء بل ليعمل بالاشتراك ليسهل الاستقراء ففصل العرض اما
ان يقبل القسمة لذاته او لا الاول الكبر والثاني فى اما ان يقبل القسمة لذاته او لا الثانى هو الكيف وهو عرض
لا يقبل القسمة لذاته ولا يقبل القسمة لذاته والاول هو ما يقبل القسمة اى مفهومه معقول القيس الى الغير لم يقبل
واقسامه سبعة الاول كالاى وهو جسم فى المكان والثانى المقياس وهو يحصل فى الزمان وفى طرفه وهو الآن والثالث
الوضع وهى مقبلة تعرض لشيء بسبب بعض اجزائه الى بعض والاربع السمات وهى مقبلة تعرض لشيء بسبب ما يحيط به
ونقيض بانقائه والخامس الاضافه وهى نسبة المتكررة لغير نسبة ليعمل بالقياس الى اخرى السكون ان يفعل
تأثير الشئ فى غيره اثارا فالذات بل يتجدد مادام مؤثرا والسابع ان يفعل وهو غير التأثير اى فى الاثر والاشتغال
قيام العرض بنفسه او باكثر من محل واحد بالذات كالبياض للجسم وبكالا اجتماع كوجه القائمة بالعرض
وجبهة البيت ضرورية لا يحتاج الى بيان وقد بينه بان كواجب قيام العرض الواحد بمحلين مجازا اجتمع عشرين مقبلة
على معلول واحد الشخص وذلك لان العرض الواحد الشخص له عدة مستقلة ويكون موضوعه الذى هو محل العرض خبرا والمادة
المتقلة الشئ يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التى يكون الموضوع الآخر جزءا لها فيجتمع علمان مستقلان
على العرض الواحد الشخص الاول هو انشأ قيام العرض بنفسه لا يحتاج الى نبذة ايضا وعلم ان قدما والفلاسفة انشا
بوجود الاضافات جواز اقيام نحو اجزاء القرب من الاضافات المتشابهة بطرفين وقالوا المضافان ان اقام
بكل منهما اضافة ملحقه كان كل واحد منهما منعطفا عن الآخر فلما بان يقوم باضافة واحدة لترابطهما فمزم قيام
العرض الواحد بمحلين فاشار لهم الى رد بقوله والعرض فى مثل القرب الجوار والتأليف متعدد وقرب بذ
وان شاركته فى الحقيقة النوعية ويستحيل انتقاله اى انتقال العرض من محله لان وجوده فى نفسه هو وجوده

لانه ليس متعلق الوجود فيكون في نفسه والاعين ذلك المحل والوجود في نفسه ولا في شخصه لشغل العرض المعين ليس
 بمأهية ولا لا يخصصه في شخصه ولا المنفصل لا يستند الى الكل سواء فلا يكون الاجزاء وقد يتوهم من حدوث
 التمثل في المجاوداته انتقال كما يوجد من مجاودة النار والحراة ومن المسك والرائحة وليس كذلك بل هو حدث انما
 الحقا وعندها يحصل الانتقال للمحل ثم الانفاضة من المبدأ عندهم وفجواز قياسية اى العرض بالعرض خلافاً من
 الاختلاف في معنى القيام فمن قال انه التبعي في التحيز يمنع قيام العرض بالعرض لان ما يقوم به العرض يجب ان
 متغير بالذات بل هو كون الشيء متغيراً في التحيز والتحيز ليس بالجوهر ولا اختصاصاً بالذات اى من قال معنى قيام العرض
 بالعرض اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير تقالده وهو متوهم لا يجوز كما في اختصاص البياض بالسهم وهو انفسه والتميز
 من المتكلمين على اعتبار بقاء العرض لان مفهومه اى العرض وهو يمنع تقالده فلا فائدة الاشتقاق يقال عن
 لفظان امر ونحو امر عرض اى ليس بصلية بل هي عن ذلك اى عن عدم البقاء ولا يستلزم قيام عرض التعلق به
 اى بالعرض ضرورة كونه وصفاً واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض كما هو ولانه لو كان باقياً لستلزم انتقال
 زواله احداً لانه لو امكن زواله لكان حادثاً وذلك المحدث اما بنفسه فيمتنع وجوده ضرورة لان ما يقتضى الوجود
 عدمه لا يوجد اصلاً وبزوال شرط من شروط الوجود فيقتل الكلام الى ان والى ذلك الشرط فيسلسل او يكون حدوث
 الزوال بطريقتين صنفان فيلزم ان حدوث الصنف في ذلك المحل مشروط باستقائه فان المحل لم يخل عن عدم
 يمكن الصنف بعد اخر فلو كان استقائه من المحل محلاً بطريقتين عليه لزم الدوران كذا من انقضاء الصنف الاول طرناً
 الصنف الثاني موقوف على الآخر مطلق او يكون حدوث الزوال بفاعل مختار ولا بد من اثر فيصير النفي المحض اثر
 الكل ضعيف اما الاول فلان العرض في شيء انما يمتنع عن عدم الدوران لا عن عدم البقاء واما الثاني او اكثر واما الثالث
 فاما لا نسلم ان البقاء عرض بل هو اعتبارى يجوز ان ينصف به العرض وان سلم كونه عرضاً فلام اقتناع قيام العرض بالعرض
 والامثالات فاما ثانياً لان حدوث الزوال يكون بنفسه وتوكل فيمتنع الوجود وتنوع سواها لان يوجب انه عدم في الزمان فاما الثالث
 واما الثاني فلام يلزم ان يوجب انه عدم مطلقاً حتى يمتنع **المبحث الثاني** الكثرة على سائر المقولات كونه اعم
 فان اعمية عنى العدد واعم المجرى بقيل القسمة لذاته والقسمة يطبق على معينين الفعلية وهي الفصل والفاصل
 وهي بمعنى فرض شيء غير شئ وبه من خواص العلم فهو اى الكم مفضل انما يكون كذا في احد مشتركين في الكم المنفصل
 وهو العدد لا غير فاما ان اشترت من العشرة الى السكس اى الى التبة واثنا عشرة اربعة ايات من التسلسل لاسن
 علم يمكن ان يشارك بين قسمي العشرة الستة والاربعة كما كانت النقطة تشارك بين قسمي الخط ومنفصل ان كان بين اثني عشر
 من الخط فرض فهو ثمانية عشر واثنا عشر مشترك كما لقد ارغان اى من انما فرض فهو ثمانية عشر واثنا عشر باعتماد
 اى الكم متصل لئلا يكون قادراً على التجوز اجتماع اربعة والمفرقة في الوجود وفرقان ولا اى فاما لم يكن غيراً فيكون قادراً

اى يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فمقدار فان انقسم المقدار في جبهه واحد فهو خطا وفي جبهتين فهو سطح وفي جبهه
 اثلث فهو جسم تعليمه وبما اتم المقادير قال في شرح المقاصد الجوهريه في تفسيره جسم الطبعي مركبه قائمه بسايريه فلهذا تجسم التعليم
 وقد اتخذ الجسم التعليمي مع الصافه امر الى آخر كالمفروض او لا فيسمى الطول المفروض ثانيا المقاطع الدوال على واما توابعه
 فيسمى العرض بالمفروض ثانيا المقاطع للدولين كذلك يسمى العمق وعند المتكلمين العرض امر اعتباري يمين انهم انكروا العرض
 الذي هو الكمال المنفصل لانهم قالوا ان العرض هو الكثرة المركبه من الوحدات والوحده عدديه فعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة
 انكروا المقادير ايضا فقالوا المقادير جواهر مختلفه تلتزم تركيبهم عند من خبر بالمدى لا تجري كما سياتي فلا احتساب من اجزاء
 التي تركيبهم منها عفيف يسلم ان في جسم امر مستقل في ذاته فهو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تقرض في الجسم منها
 مشترك في ذاتها وانقطاعا كونه لولسنا ان المقادير ليس جواهر في امور عدديه اذ السطح نهاية ونقطه الجسم ونقطه السطح
 والنقطه لخط ولا تيب للجسم التعليمي لو ثبت فالتالف من العددي كالمركب وادعوا الزمان ايضا وقالوا الزمان امر وهمي
 لو كان موجودا كان هو الماضي او المستقبل او الحال الاول اطلاقا اذ لا وجود للماضي والمستقبل وكذا وجه الحاضر لانه
 لو وجد فاما ان يكون منقسمًا وهو حال ضرورة اقلع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم اذا كان الزمان احوال غير منقسمه
 الكلام في الجزء الثاني في الذي يخبره عقيب هذا الحاضر والجزء الثاني الذي يخبره عقيبه انما في اذا من خبر الاول وهو حاضر ضا اما ضا
 كان او متقبلا فيلزم تركيب الزمان من اوقات متساويه وهو طبق على كونه النقطه على المسافه التي هي في الجسم او منطبقه عليه فيلزم
 تركيب جسم من اجزاء لا تجري كذا اقر المصنفون استقلال وجود الجوهري كالمركب لا يقدرون به ولان تقدم اجزاء في الزمان ليس
 تقدما بالعلية والطبع والشرف والرتبه لان التقدم بهذا الوجود وسامع المتأخر في الوجود فلا يكون الا بالزمان فيكون بالزمان
 زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض
 اجزائه على بعض فنتسل كانه لو وجد الزمان لا متنع عنه بعد اى الوجود وتكون اى البعدية زعمنا لان المتأخر لا
 مع التقدم فلم ان يكون للزمان زمان لان هذا اى ليس في التقدم والمتأخر الذي فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه
 ليس بذاتي واذا انتفع عنه فيلزم وجوده مع تركيبه من اجزاء متساويه ونقضية ووجه الاستدلال الاول هو قوله
 اذ لا وجود للماضي الخ بان العدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا يعني ان عدم وجود الماكوم مستقبلا في الحال
 يستلزم مطلق العدم ولا نسلمه اذ لا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا مستقبل الا ما هو بعد الكون وروا لا نسلمه لان
 وهو ان التقديم الخ بان التقديم جاري تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدم بالذات قال المصنف في شرح المقاصد الجوهريه
 بالضرورة ان بعض اجزاء الزمان مقدم على بعض نظر الى مجرد مفهوم التقدم والتأخر من غير احتياج الى عارض فان
 في مثله فضايا زمانيا فلا اشكال ان شرط كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا يخصص تقدمه في نفسه
 بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات ونقول ان تقدمه العدم اى عدمه متنا

الزمان الذي نفقته تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض في طرفي الماهية فان تقدم الماهية بذاته لا زمان اخر فانه
اذا كان الزمان غير قابل للذات لم يتجزأ منه حصول جزأه فلا يلزم ان يكون للزمان زمان اخر فلا يلزم تسلسل
الزمان فبما ان امتناع العد مسجود الوجود لا ينافي الامكان الذاتي ولا ينقض الوجود الذاتي الثاني فكري
التفكير فبما انه يكون دائما متجددا لا يزل على الاستمرار ولا يتخلف فيه قالوا اي الحكماء الثبوت لوجود الزمان ان
وجودا متدا ديتصف بالمضي والاستقبال ولحققة التقدير والمتاخر بالذات بحيث لا يصير قبل الوجود
ولا بعده قبل ضروري يعترف به العاقله شاكرون الا قبل الابن معلوم بالضرورة تلك القبلية
وجوب الاب ولا عدم الابن لتعقل وجود الاب عدم الابن مع العقله عن تلك القبلية فحين ان يكون تلك القبلية
على جوب الاب وعدم الابن وليست امر عديا لاننا نيقض القبلية التي هو عدم محض فان القبلية صادقة على عدم
القبلية فتبقى وهو المطلوب ومنه بان لخصمه الى المستين والشهود والايات والساعات ولا يصح تقسيم
المعزوم المطلق فكل ما نوجد واما حقيقته اي حقيقة الزمان فقبل والقبيل ارسطو والمشهور فيما بين القدماء
مقدار حركة الفلك لا خط ولا كذا اي الزمان متفاوتة لان الساعات والمقادير من خواصه ولبثت
امناع تالفه اي الزمان من الامات الله التي هي الوحدات متمصل بل عدم استقراره لان استقراره يقتضي
اجتماع اجزائه وجميع مقدار الهيئته غير قائم له الجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بعد الزمان في الحركة
والامتناع قيامه اي ثبات الزمان لما من انه غير قائم مقدار الحركة مستديرة اذا الحركة المستقيمة قطع
لما سبباني من ثباتي الابداد ووجوب سكون بين كل حركتين متقابلتين في جهة صادقتين عن متحرك واحد في الحركة
الفلكية وتقتضي جميع الحركات المتماثلة بالسرعة والبطء يراى بالزمان مع هذه الحركة في سائر تلك في حركتين
هو مقدار لا سرعه اي سرعة الحركات ثم امكن تقدير الحركات كلها اذ الاكثر بحسب المقدار بقدر بالاضطر ولا يفسد
ومضاه اي يعني بالاسرعة على اصول الفلكية من وقيل ثم ان سبب الاشاعة في حقيقة الزمان انه متجدد
معلوم بقدره بتجدد سواه كما ان الزمان يتجدد وتخصيص العلم ولا يفيد في القول بالحقيقة اي حقيقة الزمان وذلك لما
ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد وان لم يكن امر موجودا لا موهبا وان جعل عبارة عن الاقتران
فلا شك ان كل متغيرين انما يفرقان في شي واحد كما بين في امرنا معا فذلك الشيء الذي فيه بالعبارة هو الوقت الذي
يحدثها فيه في روافد القدر على ان الزمان جوهر لا عرض مستقل اي مجرد عن المادة لا جسم متعارف بها لا
العدم لذاته فهو قطع بوجوده وان لم يوجد جسم ولا حركة لان ما يستقل بالذات لا يحتاج الى غيره
المبحث الثالث المكان او هو قديم الزمان كقائه في تعلقاتها بالحركة ولكونه راجعا الى انما لم
المتصل على به من الاقوال قيل هو السطح الباطن من الحادي المماس للسطح المحوري هو ذلك السطح

وفي الامارات المذكورة بانماثلهم ان ما ذكرتم من الامور لاجل اقل احتمال يجوز ان يكون تلك الامور الغريبة بسبب
 آخر مغاير لا تنفع احتمالها - لانها مستظهر من الجانبيين اي من جانبي المثبت والمثبت في الاستدلال على غلاية سانية
المبحث الرابع في القوة الثالثة وسواء الكيف قدره على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ فيه الحسنة
 التي هي اقل الموجودات عرض لا يقتضيه لانه فتمت ولا نسبة واقسامه بالاستقراء الاربعة وقيل وجه الصغر ان
 اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس اما ان يكون محسوسة بذات
 النفس وبالكيفيات النفسانية او لا تكون محسوسة بذات النفس واما ان يكون محسوسة بالكميات في الكيفيات المحسوسة
 او لا يكون محسوسة بالكميات وبما لا يستغنى عن القسم الاول المحسوسا بالحواس الظاهرة وبما ليس بالنفس والسمع والذوق
 وبما ليس بالكيفيات المحسوسة بالحواس الغيبية عن التعريف ذكره اخصا فقال اصول المسائل ان الكيفيات الملموسة التي لا
 عنها شيء من الاجسام المحسوسة يسمى باوایل الحسنة قال ابن سينا احرارة تعرفق المتعلقات وجميع المتعلقات
 والبرودة تجمع بين المتشكلات وغيره والرطوبة هي كيفية تقفئ سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال
 عنه هذا هو المختار في تفسيره عند الامام الرازي واليه يستدل في كيفية كونه بحسب ما سهل التفرق غير المختار في
 يعني ان احاركا يقال لما يدرك حرارته بالفعل كالتأثر شلا كذلك يقال الحار لانه اخذت حرارة ما بشرط طلقا
 البدين كالاخذية ولا دوية احادة او لا يكون بشرا ملاقة البدين سوار كان ملاقيا او قريبا كالسموات
 احرارة القائل شها وريهما التي ترميها ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد واما احرارة الغرين التي بها قواهر
 الحيوة وقبول ملاقة النفس فقيل انها دية قال الامام الرازي ان النار اذا غاطت سائر العناصر فادت حرارتها
 على كبر طينها واعتدالها وتواضعها بالنسبة لها كما رسورتا عند تغافل العناصر فذلك احرارة في السماة بالحرارة الغريزية وقيل
 سما ويقال قال ارسطو انما من جنس الحرارة التي من الاجرام السماوية فان المزاج الفندل الذي حصل بعد انكاس سورة
 كفييات العناصر مناسيب الجوه السما واللباطة احاصلة بعد المزاج العناصر مناسبتة لبساطه السادية ففاضت عليه مزاج
 مستدل به حفظ التركيب حرارة غريزية بها قوام الحيوة وقيل بها مخالفة لهما اي مخالفة للمادية للحرارة النارية
 او الحرارة السادية لاختصاصها بمقادير احرارة الغريزية ورفضها بالاستقيل على الرطوبات الغريزية ووجهها اي من
 الملموسات الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة للجسم ما يمنع من الحركة الى جهة ما وقد يجعل انواعه بحسب الحركات
 في سمات مستنة بحسب العرف يعني ان هذا امر عرفي اعتبره العلوم من حال الانسان في ان له راسا وقدماء وظهر وظهرين
 يمينيا وشمالا وخواص من حال الجسم في ان له اقباطا ثمرة متقاطعة على ذوايا قويم وكل بعد طرفين واما بحسب حقيقة فاعلمها
 شكرة جدا بحسب الجسم من الاجزاء وغير قنانية عند من لا يقول باحسب الفرد والاعتدال والطبعي منها اي من الارض
 استمد ما يكون الى فوق الى ايل الى العلو وهو الحقنة او ما يكون الميل الى الخفت اي اسفل وهو النفل يعني ان الثبتان

تحقيقاً ان الانسان لا يتبدل ان اصلاها العلوم لسفل وان الاعتمادين الطبيعيين الذين بينهما غاية التباعد بها الثقل
 وانخفض وصفا متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد والفلاسفة اى يحكموا ليمونوا اى الاعتماد والميل
 بان الميل لا يجب للجسم المدافعة لما يمتنع الحركة الى جهة ما هذا فيخرج بان الاعتماد وعلته المدافعة لانفسها ويجعلونه ^{منشأ} الى الميل
 الى ثلثة اقسام طبعيا وقربا ونفسانيا لان ميل اى ميل ان كان من خارج وتأثير غيره فيه فقوى كالمدا فية
 المحسوس من المرام الى فوق والا وان لم يكن من خارج بل يكون من نفس الجسم فان كان مع شعور وتنفسا في كماله
 الحيوان فينبغي ولا اى ان لم يكن مع شعور قطعي كالمدا فية المحسوس من الزرق والمنفوخ المسكن تحت الماء واذا اعتبره
 الترويض في التقسيم فيكون ميل مثل النبات الى التبرز والتزيد طبعيا لان الميل الطبعي بايقينية القوة على تيرة ابداء
 كمال الزرق المفروض على قايير مختلفة كميل النبات واصول البصرات الالوان والاضواء فانما سبقت ان لا بد
 ما ما مداهما من الاشكال والقرب البعد والصغر والكبر فنفذ احكاما انما يعبروا بسطها تال صاحبها واقف واعلم انه
 لا يمكن تعريفا لظهورها واما يقال في التعريف فتعريف بالاخص والحل منها اى من الالوان والاضواء انواع كمالها
 والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك كضوء الشمس والقمر والنار وغير ذلك لان الجملة حجة من انواع اللون عارضا
 خاصا واسما خاصا كالبياضات المشتركة في تعريف البصر في اسم البياض وكالمسودايات المشتركة في تعريف البصر في
 اسم السواد ونحو ذلك بخلاف النعوت ونحو البياض من مخالطة الهواء ونفوذ الضوء للجسام الشفاف فيها
 كما في الزيد اى زيد المار واليتم فان كلاً ما مركبان من الاجزاء الصغار الشفافة بالجمود والهوار والخالط والاضواء انما
 ولا يبرر بسبب ظاهر التحيل البياض سوى ما ذكر وكذا تحيل البياض من مسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لا يسبب
 سوى مخالطة الهواء والنفوذ الضوء لا يمنع اى ذلك التحيل كونه اى البياض حقيقة يحصل باسباب اخوة الضوء
 ان كان جوعها الجسم من ذات الحمل بل كانت مستفادة من غيره فعرضى وهو ان كان مستفادا من المضي له ان
 نوره اولى ويسمى كمنور كضوء جرم القمر وجه الارض المقابل للشمس ان كان حاصل من متالبة المضي بالغير كالمضي
 سما في على وجه الارض من تحت الاسفار فهو ثان ويسمى ظلاما وان كان من متالبة المضي بالغير المضي وهو ثالث
 ويجوز المستفاد من نور السحاب المستفاد من ضوء الشمس كذا يختلف شدة وضعفها بحسب الجهات الى ان يحصل الظلمة في
 عدم ملكة له اى الضوء فالتقابل بينا تقابل العدم والملكة ومحقولتها الماخوذة من نور الشمس وحيل الظلمات
 والنور لا يستلزم كونها كيفية موجودة فان اجماعا على يحيل الجرم ويحيل العدم انخاص كالصهي وانما انما المحققة
 هو العدم الصريح كيف ولو كان كيفية موجودة لكان حايل لا للجانس العاد والمنظم من ليصاد الخارج كالعكس
 اى انما يحيل المحققة حايل عن ايضا من في العاقل بعد الفرق لتعين انما عدم الضوء اذ لو كان ^{مستقيا}

قائما بالهوا وانما من الابصار ولم يرد بها الاخر وانما به الضوء الذاتي من الذرفق وانما لو على الجسم حتى كانت كالمشعة
 منه كما للشمس جسم شعاها والضوء العرضي كما للامعة ليس برقيقا منسوبة البريق الى الشعاع كمنسوبة النار الى الضوء كما ان
 نور ذاتي والنور عرض كك الشعاع لمان ذاتي والبريق عرضي وقد يتوهج ان الضوء اجسادا صغارا متفصل المنحني
 كالشمس والمصباح وغيرهما يتصل بالمستطفي بناء على ان حدوثة اى الضوء وانحداره ومن مضى على كل متغير
 متحرك او تقار على ان الضوء متحرك بالذات كما تشاهد في الاشتغال او على انه متوسط بينه وبين المستضي وبين
 فوهج كحركة تشاهد في ضوء الحدار بسبب العائق وميله فانه يجذر من مضى حال وذهب بميل بميل وان شاهد ابتاعا
 اى في ان يتبع الضوء المضى في الحركة اى يتحرك بحركته وينقل ما تشاهد كما في المصباح وغيره وانعكاسا اى في انعكاس الضوء
 عما يليه اذ كان صقيما ويحدث في الشيء الذي يقابل المستضي فالضوء يتوسط هذا الشيء والضوء فيكون فيه حركة وانما لا
 والكل بهم انما يشاهد بالاربع ان النار اذا دخل من الكوة في البيت ثم شدد ما دفقة واحدة فانه لا يخرج منه لا قبل السد ولا بعده
 فثبت انه كيفية كانت مبصرة بعد السد وعدم بعده وعدده وبنو اللون في الظلمة قيل لكون الضوء شرا لا حقا
 وقايل بين سينا وكثير من الحكماء واجتروا بان النار في الظلمة مع تحديق النظر اليها فلا يخلو اما ان يكون لها
 او لوجود العائق وهو السواد المنظم والثاني باطل لان السواد المنظم لو كان مانعا لكان لمجاس العائق روية ما هو خارج لضوء
 امانا وليس فليس متعين الاول والحق ان الضوء بشرط لروية وهو غشا لا امان الرازي وخرج بان قبول الجسم للضوء
 مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا لوجود الضوء لزم الدور وتوقف المص بان لم او دور متعينة وامسك
 التسموعا فالاصوات وسببها اى سبب الصوت القريب هو خروج الهواء ولا فنى بهذا التخرج حركة اشتغالية بين
 هو او واحد بل فنى به حالة شبيهة بتخرج الماء اى يكون بعدته بعد صدته وسكون بعد سكون المعدل للفرق العتيف
 اى ماس شديدة او القلغ العتيف اى تقرب شديد فانهما يخرجان الهواء الى ان يقلب من المسافة التي يسلكها
 الجسم القارع والمعلق الى خيتها بعنف وتكيف ذلك الهواء ثم يتكيف هو اى يخرج جواره وهكذا الى ان ينتهي الى الهواء
 الراكد في الصلح ويدل على وجوده اى وجود الصوت خارج الصلح وتعلق الاحساس به هناك اى خارج
 الصلح اذ ان فاعل من على جهة اى جهة الصوت ولو كان ذلك الصوت من الجانب المخالف يعني ان الصوت
 موجود في خارج الصلح لانه لو لم يوجد في خارج الصلح بل داخله كما توهم بعضهم لم يدرك جهة اصلا لانه لا ترك الا في تلك الجهة
 التي لا تترك جهة معها فوجب ان لا ترك الصوت انه من اى جهة وصل لكنا لا ترك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان
 يكون الصوت موجودا قبل وصوله الى السامعه وان يكون مدركا انها اى يعلم جهة والتميز بالرفع عطف على ادراك
 بين قريبه وبعيدة اى الصوت القريب والبعيد اذ لو لا ان الاصوات موجودة في خارج الاضمة فدر كنه حيث هي من
 الاسكنة كما انتم ان تميز بينها بحسب القرب البعد ويدل على كون ادراكه اى ادراك الصوت بوصول الهواء التخرج وطبقة

التكيف كهيئة الصوت ثم المجاور فالجوار في جميع الجهات انه قبيل الصوت مع سبب الرياح ولا يسمعه من كان
 الهبوب من جهة لعدم وصول الهواء الى ضامته فلم يكن الهواء حائلا ولم يتوقف السماع على وصول الهواء الى حناها كما كان
 كذلك وانه ينفرد بها عنه اى سماع الصوت من ينفرد بذلك اى لوصول الهواء كما تشابه في وضع طرف انبوبة في
 فم انسان والطرف الاخرى في فم اخر انسان وتكلم بصوت عال يمكن ان يسمعه باية انسان سمع ذلك الانسان دون
 غيره وما ذلك لعدم وصول الهواء الى سمعهم واذا رجع الهواء بمصادته جسمه كجمل او جدار حلس بحيث يبعث ويك
 الهواء المتوجع ويصرف الى خلف ويكون شكله مثل الهواء الاول وعلى هيئة كالصوت الصادر في الكبد عند النطق فيلحقه
 واذا عجز عن اى بصيرة كهيئةها يمتد اعماجا مثله في الحركة والنقل متميزا عما وثا في السمع بآية الابعاد
 قد تباينا بحدته والتميل بان يكون بعضها حاد او بعضها ثقيل او قد تباينا بطول القصر كذلك فان يكون بعضها
 وبعضها غير حبيب وذلك التميز ليس بسمع لان هذه الامور المذكورة ليست مسموعة ولكن كل منها متضمن للصوت
 المسموع فبذلك العوارض تميز الصوت فالصوت باعتبار هذه العوارض هو الحروف وينقسم اى بحرف الى صامت
 وصوتي مقصور هي الحركات الثلاثة ومحدودة هي اللغات فاعلم ان الحروف المصنوعة المهدودة هي التي
 تنقسم بالبرية حروف المد والمثلن وهي الواو والالف والياء ولكن اذا قلنا من يشمل حركة ما قبلها بالحركات
 المتجاذبة فالرفع والنصب والحركة والكسرة وهي ما سواها الصوامت وهي ما سوى الثلاثة المذكورة او احدها لكن
 التباين من يشمل حركة ما قبلها والحرف الصامت مع المصنوع المقصور اى الحرف المتحركة ليس
 هذا هو المقصود بالصامت مع المصنوع الممدود ويسمى محدودا امثلي بالقطع مثال الاول ولا
 تسمى بالثاني وقد يقال الممدود والقطع مقصور مع ساكن بعدة سواء كان متحرك او لا وبذلك
 اعلم ان الاول لفظا مثل كوا والمولف من الحروف سواء كان من الصامتات او المصنوعات يسمى بالكلام واللفظ
 وبذلك الكلام الممثل والموضوع والمفرد والمركب من الفعل والاسم والحرف وقد ينحصر الكلام بما يفيد دلالة على
 ايجاسه يكون عليها سواء كان انشادا او خبرا وقد ينحصر اللفظ بما يتألف من المتقاطع مثال الص في شجرة
 اللفظ ص فبانه الحرف والقطع ولذا يقال انجز المركب لفظا او حروف او مقاطع فزيد فليعلم من لفظين
 من مقطعين وبازيد من مقطع وحرف وارضى واحشون لفظا وحرف الى هنا كلامه وقد نبههم والمنقسم الفاعل
 ان اللفظ من قبيل الكو المنفصل فقال في التقسيم وان الحكم المنفصل منقسم الى قار بها العدد وغيره فانه لفظا
 به انزل بانه واجزا اذا انفرد جميعه بجزء منه وكلها بكونه كقوله كرم جاد اى النقد وبلا اجزا اذ
 هو كلمة الحكم انما يتغير فيه بالعرض من جهة الكثرة التي في اللفظ لا بالذات والمعتبر في الحكم هو ما يكون باللفظ
 ووصول به الحرف الطعوم والتشعة التسعة كما مثله من ضرب لاجز اللفظ لفاعل في الاحوال الثلاثة

للقابل لان الفاعل باحار وبارد او معتدل القابل باللطيف او كثيف او معتدل قال المصنف ثم تركب من تسعة علوم لا يحصى
 مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفاء وتتراج اشياء من الكيفيات بما بحيث لا يتغير في
 هذه المركبات قد يكون لها اسما كالبناءة للمركب من الحرارة والقبض كما في انخفاض نوع من الهواء وكالزحمة للمركب
 المرارة والملوحة كما في الشجة وقد لا يكون كالحلاوة والحرارة في الفحل المطبوخ والمرارة والنفابة في الهندباء والمرارة
 والحرارة والقبض في البانجان واحول العشمومات الروائح لكل نوع منها اسم خاص انما اعتبر من وجوده كثره
 من جهة الموافقة والمخالفة فقال لا يتجه طيبة او منقصة وثابتا من جهة ما يقار بها من العلوم فيقال لا يتجه طور او يتجه خا
 وثالثا من جهة اضافتها الى مملها كراتجة الورود والتفاح القسم الثالث الكيفية النفسانية ويسمى مع الرسوخ والاحتكام
 في النفس ملكة ذبذبة اى لم يسم بدون الرسوخ والاحتكام حكما والاختلاف بينها بالعوارض لا بالفصول حتى يجوز
 ان يكون الكيفية النفسانية في الاندراج حالها ثم يصير ملكة كما ان الشخص كان صبيا ثم يصير رجلا فبها اى من الكيفيات
 المختصة بذوات الانفس الحيوة وهى البقاء بقوة المحس والحركة ولا يشترط باعتدال المزاج ومعناه ان كل
 نوع من انواع المركبات العنصرية لمزاج مخصوص بنائب الاثار وخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج اتي
 ذلك النوع فالحكمة شترط في وجود الحيوة اعتدال المزاج ونحن نفوض الى الله تعالى وجود البقية وهى البدن كونه
 من العناصر الاربع ذمبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى ان وجود البنية مشروط في الحيوة بناء على تشابه بين ال
 الحيوة باستفاض البنية وتفرق الاجزاء ووجود الروح بالحيوانى وهو جسم لطيف بجارى تكوين من لطافة الاطوار
 متبث من التحنيط الايسر من البدن فيسرى الى البدن في عروق ثابتة من القلب يلى الشرايين وهم شترط وجود
 الروح بدليل زوال الحيوة عند عدم سران الروح بشدة بوط منع ونحن لانشر شيئا من ذلك لان كان ان يخلقها الله
 الحيوة في البياض في انجز الذي لا تجزى وان كانت الحيوة قد يفتنى بفقد ها اى هذه الايام والموت فذا لم يكن
 عدم الحيوة عما يتوقف بها بالفعل لعني ان الموت عدم المحركة لا ان يكون جيا نيلون التقابل عنها تقابل بعدم
 الملكة وقيل كبقية وجودية تضادها بخلقها الله تعالى في اى تكون منها تقابل التضاد وقد يطلق الموت على
 اى الحيوة مطلقا كما في الجمادى منها اى من الكيفيات النفسانية كادراك وهو تميز وظهور وحضور للشيء عند العقل
 صاحب الصفات لا بد لادراك من قوة يتا وصل الى معنى المدرك حتى يتحقق اسو ثلثة ملكة لقوة وصول المدرك الى ذلك المعنى
 وحصول ذلك المعنى عنده فكلما لقوة يحسنى اادراك احسنى البصيرة في النفس والوصول هو الادراك والحصول هو تمثيل حقيقة
 المدرك اذ اعرفت بذات قول الحاشية اذا تأثرت عن المحسوس ارتسم شال حقيقة فيها فيدرك المحسوس بيقين النفس اليه
 فيدرك ويميزه اذ ادراك احساسه هو الاحساس اذ ادراك النفس هو ادراك استفاذه من احس والاصل هو انتى كلامه ثم شى المدرك
 لا يخ امان يكون خارجا عن ذات المدرك سواء كان عين المدرك او ادراكه فمفردة فلو لم يخل حقيقة الوجود

في الخارج كالنفس صفاتها او يكون خارجا عنه وبلا يتلوه ان يكون ما ديا وهو الذي يكون حضوره وتغيره عند
 العقل بصلوة الشرة واليه اشار بقوله كما في الصادي او غير ما ديا هو الكيفية الخاصة بالاعتداء كونه صورة لما موجود
 في نفسه كما في الجبروت ولما لا يتحقق ولا حقيقة له صلا كما في المعد كما في الغير بل هو الى الكيفية المدركة مع انها مفارقة للوجود
 التي بها الاختصاص يعني انه لو قلنا ان البنية تحصل في الذهن نرم ان يكون متصف بها كما اذا قيل مثلا ان برشيرة السلي
 قد حصل في الذهن نرم ان يكون الذهن اسو وليس حصولها اى تلك الكيفية خبر لقول في النفس حصول العرض للحل فلا يلزم
 انفس الملاك بالمعد كات فالكرم يتصور العقل ولا يتصف به اى العقل بل يكون كرم كما كان ولا يتوقف حضورها
 للنفس على تصور بان الرجل يتصف بالكرم وقد لا يتصوره بل لم يسمع معنى الكرم اصلا ومن انكر الوجود العقلي
 جعل الادراك افترا عما ان العقل البسيط الذي لا يجب الوجود وليس عقلي لا بل صور كثيرة في بل لا بل فيضاتها عنه
 يكون العقل البسيط كالمسبب المفيض للصور المفصلة في النفس او صنف ذات اضافة كذا قال ابن سينا حيث من ان العلم
 داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض ومن ايضا ان تغير المعلوم يجب تغير العلم الكيفية ذات
 اضافة قال السيد البحراني ناقلا عن الامام الرازي ان كلامه مضطرب في حقيقة العلم فاشكل على قائله العلم بالمعد وما
 سيما المشتقات لانه ليس لها صور ولا كيفيات ولا معنى للاوراق الا ما ذكره في القول بالصورة في الكل لما لا يكون
 معنى واحدا لكل سوار كان موجودا او معدوما معتمدا او غيره ويكون معناها اى معنى الصورة للمعدوم المعدوم
 وجودا غير مناصلا وهي اى تلك الصورة من حيث قياسها بالذهن علم ومن حيث ذاتها اى خبرها حقا لقيام
 بالذهن معلوم بخلاف الموجود فان في الوجود والعلم هو ما يكون في الذهن والمعلوم هو ما يكون في الخارج
 وانواع الادراك اربعة الاول احساس وهو ادراك الشئ الموجود في المادة على هيأت مخصوصة محتسب من نحو الابن
 والوضع والثاني تخيل وهو ادراك الشئ الموجود على الهيأت المحتسب لخصوصية سوار كان حاضرا او غائبا واثالث قوهم
 وهو ادراك المعاني غير محتسب من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ المحكي الموجود في المادة والرابع تعقل وهو ادراك
 الشئ من حيث هو ولا غير فيه بحيثية فالاحساس شروط ثلثة اشياء حضور المادة واكتشاف الهيأت وكون المدرك
 جزئيا وتقبل مجرد عن الشروط الاول الوهم مجرد عن الاولين وتقبل مجرد عن الجميع والعلم قد يقال مطلق الادراك
 فيعلم الانواع الاربعة المذكورة وقد يقال للثلاثة الاخيرة من الانواع الاربعة المذكورة وقد يقال لا حقيقة
 والتعقل تميز العلم بوصول النفس الى المعنى وقد يقال العلم المتعدي الى المجازم المطابق للمعلوم الثالث يسمى التصديق
 الخالي عن العجز فظنا بذا هو الظن الصادق وهو المرادية فانظر التصديق الثالث المطابق للظنون ويسمى تصديق
 المجازم الثالث الخالي عن الشك بقره جهلا كما فعل في ان يكون الظن الكاذب وهو التصديق الثالث الغير المطابق
 للظنون تماما من اجل الترك ويسمى التصديق المجازم المطابق الخالي عن الثبات اعتقادا وما الشك هو ما يكون

النظرين والوهم وهو ما يكون جانب الوقوع مرجوحا عن الآخرة فتصور مقابل للعلم والذهول عن الصواب لا دورا لكثرة
 ان انتهى الى هذا الجانب لم يتبينه ففسيان والا لاي حرج ان لم ينته الى زوال الصورة بل يذكر بالتبني فهو وجه الجمل
 يطبق على معنيين احدهما جهل البسيط وهو عدم العلم عام من شأنه ان يكون عالما فيكون هذا جهل عدم حكمة للعلم
 فالتقابل بينهما تقابل لعدم الملكية وثانيهما جهل المركب تفسيره ما مر وانما يسمى مركبا لان هذا الجهل متيقن ان الشيء
 خلاف ما هو عليه فهذا جهل في ذلك الشيء وبعينه انه يعتقد على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد ذكر كما مر وهو مضاد له الى العلم
 فانهما معنيان وجريان تجل اجتماعهما في مخرج واحد وبعينه غاية اختلاف وقيل القائل المستتر في هذا جهل مماثل للعلم
 اخلا باختلاف جهلها الا بعارض المطابق وعدمه فانهما حقيقتان مشتركتان في كون كل منهما مقصدا فاجازنا في
 والامتنان ليس الا بالعارض المذكور وهو خارج عن الحقيقة ولا نقضي بالتمثل الا بالذات والعلم قناتان القديم وهو علم الله
 والحادث وهو علم المخلوق وفيه اعلى ثلثة اشكال لانه قد يكون بالقوة المعنوية وهذا لا يستلزم حصول العلم
 بالضرورة كما يكون بالحواس فيتمثل بالاحساس بهجتي على تفكك الكل والنظريات يكون بالضرورة وقد يكون بالفعل
 وهذا يكون علما اجمالا بان يلاحظ امر البسيط هو مبدأ التفاصيل المركب او يكون بالفعل تفصيلا وهو العلم
 التفصيلي بان يلاحظ التفاصيل للجزاء المركبة فبعضها عن بعض ملاحظا كل منهما على الافراد واما اعتقاد
 العلم النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري في عكسه اى
 يجوز ان اعتقاد الضرورى نظريا خلافا وفي الكلام بل على انه لا خلاف في سبق مع ان الامام قال بعديم الجواهر
 فيه ايضا انه يجب طائفة من جملة المتكلمين الى ان اعتقاد الضرورى بالنظري لا يجوز لانه لو جاز لجاز في جميع
 ولو انقلب جميع الضروريات الى النظريات لا تمنع حصول شيء من العلوم لا يلزم بالدور او التسلسل وقال بعضهم
 يجوز لان العلوم متباينة فما جاز على بعض جاز على كل واحدة قد جاز في بعض العلوم ان يكون نظرية فكذلك الكل
 قال الامام والقاضي انه لا يجوز في الضروريات التي بشرط اكمال العقل لا يلزم الدور لان النظريات متوقفة
 على النظر وهو على كمال العقل هو متوقف على الضروريات فلو انقلبت لزوم الدور كما اى كالتحالف الكاين في لزوم
 فقد العلم الاحداث بتعدد المعلوم وانما قيدنا بالاحداث لان العلم القديم يتعلق بمعلومات الله تعالى التي
 لا نهاية لها مع انه واحد اما قد ونها العلم المتعلق بالكثر من واحد فمختلف فيه على اربعة مذاهب الاول لبعض اصحابنا
 انه لا يلزم التسلسل ويجوز ان يتعلق العلم الواحد بالكثر وقد لا يدى بانه قياس من غير جامع واثاني في كثير من
 المتكلمين ان التسلسل لازم لان العلم الواحد الاحداث لو جاز تعلقه بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى غير
 النهاية فيلزم ان يكون الواحد متاعا لاجتماع المعلومات وهو محال كذا قيل واثالث لبعض اصحابنا كما في
 الباقى انه قال ان تعد العلم لازم متعدد المعلومات النظرية لان اتحاد العلم فيها يقتضي الى اجتماع النظرين

وهو محال دون الضرورية الرابع وهو غمض القاصي وامام احمرين انه لازم في المعلومات المشككة ومحلها محال
العلم القلب بليل السمع اعلم ان الشرح دل على ان محل العلم القلب كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان قلبه
قال تعالى فكون لهم قلوب يعقلون بها وقال تعالى افلا تدرون القرآن ام على قلوبها عتات فلا يعقلون العلم محال
عقلا بل سحر زان بخلقه الله تعالى في اى جواراد الا ان الكلام في القلب محال المحققون ان ليس المراد بالقلب تلك
العضو المخصوص بالوجود بجميع الحيوانات بل الروح الذي بامتياز انسان وقال الحكماء محل الحكمة النفس الناطقة وحرية
التأثير الظاهرة وباطنة والمحققون منهم ان محل الكل هو النفس الا ان ادركها في الكليات بالذات وفي الجزئيات بوسط
الآثار فانه يسل ومناط التكليف الشرعي هو العقل لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة قد يشيع على ان المراد منها
العلم والاثبات القوة الخاصة عند العلم ببعض الضروريات بحيث يتمكن بها من اكتشاف النظريات
وهو المعنى ما قال الامام انه غرضه بعبثها اعلم بالضرورة باعثة سلطة الآلات وهي القوة المميزة بين الامور
الحسنة والقيحية وهو المعنى قال بعض اهل الاصل انه لو رغب في طريق يقيد اس من حيث نيتي لغيره كما هو محال
ومنها اى من الكيفية النفسانية الارادة وهي كسائر الوجدانيات يسهل معرفتها وانما عند العقل غلبتها
وليعبر عن غيرها كمنه الحقيقية وتفسيرها باقية بقوله ويفارق الارادة في الوجود الشهوة وهي ترومان نفس الارادة
المستندة كما ان مقابلها الكرامة تعارض القوة ولشدة تعلقها بالقوة الادراكية كشدة تعلق الشهوة بال
الحيوانية قيل هي اعتقاد النفع او ميل بتبعه اى اعتقاد النفع كما ان الكرامة تقوى تقب اعتقاد الضرر اى العلم بما هو
عند العالم كمال وخير والتقدير اى تفسير الارادة بصفة اى كيفية تحصل للفاعل بها يخرج الفاعل احد قدهما
من الفعل والترك لا يكشف حقيقة ولا يوضح معناه ودل على الشئ الاشعري واتباعه ان ارادة الشئ نفس كرامة
هذه اذ لو كانت ارادة الشئ غير الكرامة فاما شئها او ضد فاما يجتمعها لا تتلف اجتماع المتولين والمتقارنين اما
مخالف لما يجتمع ضد اذ المخالف للشئ يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما حركة المخالفة للسلطان فانهما تجتمع وتحتاج
البيان الضد كرامة الضد اذ لا ينافي اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده وهو منوع ومنها اى من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي صفة يوثق في الارادة فخرج من هذا التعريف بالايثار كالعالم اذ لا تأثير له وان يثر
تأثير القدرة عليه وخرج بالايثار كمن لا على فوق الارادة كالطبيعية للباطن العنصرية او صفة تكون مسببا لفاعلا
تختلفه والمراد بالمبدئ الفاعل المؤثر واد صاحب المواقف لفظ القرب فقال صبر قريبا اخره عن البعيد
يثر بواسطه كما نفس الحيوانية والنباتية فانها مبادى لها لكن يستخدام الطبايع والكيفيات واخره عن عليه الحق
بانه لو كانت المؤثر فيها الطبايع ودون النفوس كانت النفوس خارجة بقيد المسد فان كانت المؤثر فيها النفوس
بها كانت الطبايع والكيفيات اكان لها يخرج بقيد القرب لان القرب قد يحتاج الى استعمال الآلات فلفظ القرب تدرك

فلورود في الاعتراض ترك العلم في القريب بالقوة لفظ القوة يقال للصفة التي بها يمكن من افعال شائعة ويقال لها
 الضعف أعماذ تعريفها المصطلح هي الصفة للتعريف في آخر من حيث هو آخر وشار بلطف آخر الى انه يجب التعريف من
 المؤثر والتاثر فيفيد الى ان المتعارفين يجب الاعتبار ثلث القوة اما كون مع القصد الاختيارا وبدون ذلك
 اي بدون القصد والاختيار وكل واحد من القسمين اما مختلفة الاثارة او لا يكون مختلفة الاثارة فاحاصل من
 كل من القصد وعدمه في اختلاف الاثارة ودرجته فلا ولي هي ما يكون مع القصد ومختلفة الاثارة للقوة الحقيقية
 والتأنيته هي ما يكون من القصد ومتفقة الاثارة للقوة العقلية والمثالثية هي لا تكون ما لا تكون مع القصد
 الشعور وتكون مختلفة الاثارة للقوة النباتية والرابعة هي ما لا تكون مع القصد والشعور واثارة ما لا تكون
 متفقة القوة العنصرية والقدر في الحادثة مع الفعل يسمى بالاستطاعة هذه الشيخ واصحابه ودافعهم
 على ذلك البخاري من المتعة لمحمد بن عيسى وابن الكواكب وابو عيسى الوراق لا قبله لا متناع فقاء العرض
 برافقته والقدر عرض لو كانت قبل الفعل لا قدرت حال الفعل فزرم وجود المقدور بدون القدرة ووجود
 المعلول بدون العلة ويصح ورد بانها تستمر فيجد بالامثال فتكون لها بقا وتجد بالاشمال على الاستمرار
 الى حال الفعل كالعلم وخيرة كالميل والتميز ونحو ذلك مما هو قبل الفعل فاقا عما لا شرع في جواز سبقها على
 مستقاهما قالوا في المقترنة القائلون بان الاستطاعة قبل الفعل لو لم يتعلق الاحال الفعل وجوده لزم
 ايجادا الوجود ولزم امتناع التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى بطلب
 الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كانت جميع التكليف الواقعة تكليف لا يطاق وهو باطل في جميع
 في بحث الوجود والشيء افعال فمن ان ايجاد الوجود وعينه يعني ان ايجاد المؤثر بوجوه حاصل بغيره لا ايجاد
 وبانه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة اي القابل يكون قبل الفعل لا يشترط
 ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جازيا الصدور عن المكلف والمقدور له في الجملة كما يما
 الكاف بخلاف خلق الجسم ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد باصلا فعلى الاول اي على ان يكون القدرة
 مع الفعل المصنوع عن الفعل لا يكون قادرا كالمثل من والقدرة الواحدة لا تتعلق بمقدارين سواء كانا
 او شيئين او مختلفين فان ما نجد في نفسنا عند صدور واحد المقدورين غير ما يتجدد عند صدور الآخر والمحق بالقوة
 التي هي مبدأ الافعال تاثيرا عند القابل به او سببنا عاذا عندنا يوجد مع الفعل وقبله وبعده ومع
 جميع مشروطا تاثيرا لا يكون الامعة قال المصنف في شرح المقامه اور والا ام الرازي كل ما هو اصله ان اراد
 بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كانت جهات تاثيرا او لم يعمل فلا شك في كونها قبل الفعل وبعده
 وفي جواز تعلقها بالمتأثرين وان اراد بالقوة التي حكمت جهات تاثيرا فلا ضار في كونها مع الفعل لان لا قبله

اتفق فقلنا بالتصديق بل بالقدورين مطلقاً ضرورة ان الشرط المحقق لهذا غير الشرط ان يخصه ذلك هو
 كما لا ريب في العقل من الاتفاق من الاشاعة وجهه المعترض فلا يعلق الا بالوجود المستند على
 موجوده بان كل فاعل سجد بالفرقة بين كواكب الشخص من احوال كونه ممنوعاً من سجد الاعضاء بالايدي ان يكون
 صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في المنع ولا في الضعف وقيل القائل لو اشتهى الله سجد سجد لا يقطع بان
 المختارين لمعارضة القرآن انها هوى كالايمان بالمثل في المعارفة للمركبات وترك المعارفة جعل مشكوكاً
 بين المعنيين اى من عدم القدرة عما من شأنه القدرة فيكون عذراً متبوعاً بالبدوم وبين صفة تستغيب الفعل
 لا عن قدرة كما قال صاحب المواقف خلافاً للغة والعرف والقدرة تجزأ الخلق لثان افعاله حكمه في القوة
 اختلاف القدرة فان نسبتها الى الصدين واحد واخر الى الله اولي ولذلك لم يبعد عنه الافعال بسهولة وبلا عجز بل
 سويها لكن يصير الطنبورين غير ان يفكر في فتنه فيخرج بهذا القدرية اية التكليف فانه مع تفرع رويته فيقول
 اذا ارادوا انهم تكلف قال الاصفهاني الفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة الخلق الى السوارح والخلق
 فانه لا يكون نسبة الى الصدين على السواء وقد يصدر عنه الافعال سوية كالفائدة وان كانت القدرة قد تفرع عنها الافعال
 لا بسهولة ولا يستغنى رويته كانت نسبتها الى الفعل والترك على السوية كما بانها تصادوا لخلقها فاداة سوية كما قال
 التجويد ان القوة تصادوا لخلق لاتحاد حكمها والقدرة هل تصادوا القوة فيه قد دونه بالمعقولة وبعضها
 الى ان افعال النائم مقدوره فالنوم لا تصادوا القدرة ونفاه الله اذ ابرئوا من الخلق والقدرة في انفسهم
 الموات الخلق مكنه يصدر عن النفس بسببها الافعال بالاروية ناكيتية انفسه انما ان لم يكن طاعة لا شيء فاما اذا كانت
 مكنه ولم يكن مكنه السعد والافعال عن النفس ليسمى افعالها اذا كانت مكنه ولكن يصير الافعال بعبره والى
 ايضا اذا اجتمعت هذه القيد ومما كانت خلفاً وتقسيم الى قنينة ودرزيلة وغيره اذ انفسه افعالها في الوجود والارزيلة
 هي الاطراف فالقنينة مكنه اتمته هي الاوساط والارزائل المكنينة مكنه اتمته هي الاطراف مكنه اتمته هي الاطراف مكنه اتمته هي الاطراف
 في قوى النفس انشا الله تعالى ومنها اى من الكينيات النفسانية اللذة والالذات قال المصنف في كمال الوجود
 وقد يميز بين التقديرين المسمى وقد يفهم من تفسيرها بالادراك الملازمة والادراك المعاني حيث هي تلك في اللذة
 والادراك الملازم من حيث هو لا يميز والادراك المعاني من حيث هو متاخر انهما نوعان من الادراك على
 ان يراد الاصلانية والوجدان كما ذكر ابن سينا ان اللذة قبل الوصول اليه عند المدرك كما لو خير من حيث هو ذلك
 او لا قبل الوصول اليه عند المدرك كما لو شر من حيث هو ذلك بعضهم في محبين زكريا الطبيب الرازي على ان
 نسبة ما خرج وبندل عن الحالة العبد الطبيعية الى الحالة الطبيعية وبصرح جابريين في كذا قال الله وكل من اللذة
 الا ما احل الله من كسيف العضو بحلاوة والحرارة هو ظاهر وعقل فان خور العاقل انه كما لا يهوان قسم منه

حقيقة من الواجب بقوله لا استطاعة ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه يدرك هذا الكمال الحصول
 الكمال فان من يستدل بذلك بهذه هي اللذة العقلية واما لا لم نقول ان يحصل هذا الكمال في كل حصول من حيث هو عند وهو
 الحس اقوى وانهم والحس من الكمال يسمى جميعا اتفقت كلمة الاطباء على ان كل من تفرق الاتصال في شئ
 اختار فيه ربيعا لوجوب في البرهان لا سببا له سواء هما ومنها اي من الكيفيات النفسانية الصفة والمرض الصفة
 او حالة او ما تقدم المالك على حاله في الذاكر مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث تكون الكيفية او لاحالته ثم تفسير ذلك
 الملكة بغيره اثره في الحال لاننا انما نفي الصفة بصدورها عنها الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض ملكة
 او حالة من مادة الصفة لم يكتف ذلك احد هاتين بل على انهما قد كثران ونحو وقد لا يكونان فما كانت مدونة تسمى ملكة
 زنايس كذا في كتب عامة وبما يظن ان عليها بحسب الاعتبار او عدم ملكة وان جعل عبارة النفس البنية الثانية فيها تقابل التصا وقد
 يتساعح يجعلها من المحسوسات لانه الصفة في الافعال محسوس لم يدر غير محسوس فعملها في اكل من المحسوسات
 تسامح وكذا المرض فمران اعتبار فيها سلامة جميع الافعال يذاني الصفة واقتران الجميع يذاني المرض كانت
 بينهما واسطة ومعلوم ان يكون بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض كما للتأخيرين
 اللاحقة والاشياء ولا اي وان لم يعتبر فيها سلامة جميع واقتران جميع بل يكون الموضوع الواحد يستعمل في الفعل
 الواحد الى الوقت الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون بخلاف واسطة بين الصفة والمرض الثالث من اقسام الكيفيات
 المتصرفة بالكميات وهذا هو الذي لا يكون عروضا بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والاختصاص للخط
 والتميز في الكيفيات للسطح وللكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد واما مع غير كالحلقة اعني مجموع
 الشك في دواء من لكم واللون الذي يحده يوصف بالحسن والقيح كالزاوية اي ان الزاوية كالحلقة
 في انحاء مكررة والكيفية انحصرت بالكميات مع غير وليس كذلك كما يدل عليه قوله وهي هيئة احاطة الخطيين
 بالسطح عند الملتقى من غير ان توجد انحناء فالزاوية هي تلك البنية لا الامراكيب من تلك البنية والخطيين بالسطح
 كما يتوهم وما قبلها اي الزاوية سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة نقيض تناسخ لان هذا اصاد
 على الموضوع الذي لا يكون فيه تماس ايض من الشكل الرابع من اقسام الكيفيات الاستعدادية وهي ما استعد
 شد يد على ان يفعل اي تنبؤا اثره بسهولة او سعة وهو وصف طبيعي كالمراضية والقبول الانفعال و
 ضعفه واستعداده الانية على كالمصاحبة والدفع اللاقبول يسمى قوة ولا تنفك المبحث الخامس
 من مباحث الباب الثاني في الاعراض الالين وهو من مقولات النسبية التي اثبت احكاما وجودها وانما لا يتكلم
 الالين وهو الكون في بحيث اي حال نسبية المكان وهو مظهر لا يتم لان نسبية جسم المكان الذي هو فيه فالتنسبية

الى المكان من لوازمه فانواع الكون اربعة لانه ان اعتبر حصول الجوهر في الجبر باعتبار وجوده في المكان
 تخلص جبر ثالث بينهما اختلافا لفظا لا مكانا على الواقع بجواز ان يكون بينهما مكان خال عن التميز عند المتكلمين
 فاذا راق او لا يمكن تميز بينهما لث فاجتماع وان لم يعتبر حصوله بالقياس الى آخر فان كان ذلك المحصول مسبوقا
 بحصوله في ذلك الجبر فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في جبر آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصوله في جبر واحد والحركة
 حصوله في جبر ثان فالحصول في ان الحدث خارج منها فانه كون سبق كون آخر لا في ذلك الجبر ولا في غيره
 اخر فلا يكون سكونا ولا حركة وقيل القابل ابو ششم وابتناءه بل الكون في اول الحدث سكون لان الكون انما
 في ذلك الجبر سكون وبها تماثلان فاذا كان احدهما سكونا كان الاخر كذلك وهو لا لم يعتبر وفي السكون الثبت
 والسبق يكون آخر والمحقق ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز وان حقيقة الكون في لكل واحد
 وانما التميز بالحديثات وعروض مختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لانصول متنوعة حتى ان الواحد
 بالشخص عيها يكون اجتماعا بالنسبة الى جبره واخر اقا بالنسبة الى آخر وحركة وسكونا من جهة كونه مسبوقا
 بحصوله في جبر آخر وفي ذلك الجبر باعتبارات مختلفة والمحققون من المتكلمين اطلقوا القول بتضاها الكوان
 الاربعة مصفاة امتناع اجتماعها عند تميزها ولومن جهة التماثل في الوجود والحركة قد يواد بها ما هي
 المحقق بينهما وهو الحصول على حصول الجبر في جبر بعد الحصول في جبر اخر في التعريف لاحد انواع الحركة وهي الحركة
 التامة لا مطلقا والحركة قد يواد بها حركة ما هو الموهوم وهي الحصوات المتعاقبة على الاستمرار في الجبر
 المتحرك مادام متحركا لا يجمع متقدم متاخره دون الاستمرار والسكون انما يشترط فيه بالثبت كما قال ابو ششم
 والقاضي اتمامه فحركة مسكون باعتبار ما هو المحقق وسكنات باعتبار ما هو الموهوم لان السكون عندهم يكون
 بعد حصول الجبر في جبر آخر وان اشترط الثبت كما هو المتعارف والشهور فلا يكون الحركة سكونا وهل هو على السكون
 الحصول المتتالي ومجموع الحصولين المذكورين فيه تردد ابي فاعلم انه اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فاما
 على حركة الجبر الظاهرة واختلقت في الجبر المتوسط الباطن فقبل متحرك اذ لو سكن لزم الانفكاك والانفصال و
 قبل ساكن اذ لو تميزه الجبر المحيط به وان لم يفارقه ولم ينفصل عنها فهو مستقر في غيره فوالحق ان الباطن من اجزاء
 المتحرك متحرك لان الجبر هو البعد المفروض الذي يشيعه الجسم وقد خرج كل الباطن ونماذج منه وان لواقف عند
 هبوب الجبر اوجب بان الماء عليه ساكن مع تبدل الحاديات والمماسات ومبنى القرد في ذلك ابي في
 كون الاول متحركا والثاني ساكنا على التردد في حقيقة الحيوان والحركة فان فخره بالبعد المفروض والحركة بالانتقال
 منه كان كحركة المتوسط متحركا وان فخره باعتدال الجبر كما يراه المتعارف عند الجمهور لم يكن يستحق مفارقة المكان بعدا
 عنه كحركة متحركا لان الحركة هي انما يراه الجمهور وقول الفلاسفة بالحركة من القوة الى الفعل على التدرج واليسير

او كذا دقة مبنى على بد بغير تصور هذا المعاني من غير احتياج الى تصور الزمان المختص في تصور الحركة قال
 معرفتنا لتدريج موقوفة على معرفتنا الزمان المعروف بالحركة فتعرفنا الحركة بدور و اجواب اننا لانم ان معرفة التدريج
 موقوفة على معرفة الزمان بل هي بدية في علمه كل احد وايضا حقيقة التدريج حصول الشيء قليلا قليلا ونبا لا يتوقف على معرفة
 الزمان كذا في الصحايف وشرحه والموجود منها اى من الحركة كون الجسم المتحرك متوسطا بين المبدأ والمآل
 بحيث لا يكون قبله وبعده لانه لو كان قبله بعد فيه لكان ساكنا على استقرار اى وام جسم متحرك واما كلية النصايف
 المعتدلة اى من الحركة الكلى المتصل المتحرك من المبدأ الى المنتهى فهو هيئة لا وجود لها في الخارج لكن المتحرك والى المآل
 المنتهى لا يوجد الحركة اما واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الزمن كما في الزمان الاول وجوده وهو كذا
 اى المتحركة من جواهره لا فخره (١) فاعلم انه الحركة وهو المبدأ و (ب) اما الحركة وهو المنتهى مودج اما فخر الحركة
 وهو موقوفة الجسم العالي الذي يتقبل الحركة من نوع منه الى نوع آخر و (د) اما به الحركة وهو سببا الفاعل الذي هو المتحرك
 (و) الزمان وبذلك يتعلق الزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لانها منها بمنزلة النتائج لكونها واقعة فيه مقدرة به
 ففي الاين معنى ان الحركة تقع في المقولات الاربعة منها الاين ففيه ظاهر محسوس لم ينكره احد والحركة الواقعة فيه بدية
 عند التكليم و الحركة في الوضع كحركة الفلك والى دليل عليه ان الفلك الذي لا مكان له كالفلك الاعظم والى
 كذا لا انا اياها لا يتغير فليس حركته في الكيف والكم وهو ظاهر ولا في الاين لانها منه عبارة عن الانتقال من مكان
 الى آخر وكونه كذلك يتكذب لانه لا يخرج بحركته عن المكان لكن اذا تحرك تبدل نسبتا خزانة الى مورفارة
 اما محورية فقط كذا في الاعظم والى محورية وحاولية كما في سائر الافلاك وذلك نسبة وهي الوضع فيكون حركته في الوضع
 والحركة في الحركة بالاربعة احوالها راحة الله عليه بقوله كالنمو والذبول والتخلل والتكاثف واليهاد
 لان الحركة فيه الما من الانصاف والى الانقراض او بالعكس الاول اسباب انقراض جزاء ام لا و الثاني اما بسبب
 جزاء ام لا اما دل حركته الجسم من الانقراض الى الازدياد من غير ان ينضم اليه جزء آخر فيسبب بالتخلل والى حركته الجسم الى
 الانقراض من غير ان ينقص منه جزء فيسبب بالتكاثف واثالث حركته الجسم الى الازدياد بسبب اتصال جسم آخر بحيث
 لا يخل في جميع او نظرا على نسبة بدية لسي بالنمو وهو يتخالف الجسم والورم لان الزيادة فيها ليست نغمة بل هي
 حركته الجسم الى الانقراض بسبب انقراض جزء فيسبب بالذبول وهو يتخالف الزوال لان المتزائل في النمو قد ينزل والحركة
 في الكيف كسبب استحالته كاستور الغضب تسخن الماء مع انجمه بعيدا الكون في البرد والبرد عليه كالتقزم من البرد
 استحالته لا يسام من الحرارة الى البرودة بالعكس ثم اختلف هو لا فخال بعضهم لا بسبب طبعهم من الاجسام بل كلها مختلفة
 من الطبايع كسبب الغالب فيه فاذا الفنى الجسم من من جنس كان مغلوبا فيه من الغلوب عليه وبقيا وم الغالب
 ويختلط معه فيفسد المجموع احساسا آخر وهم اصحاب الكون والبروز وهذا اجل لان الما بمسولة تفريقه فصل السبب

يحس بجارته الساكنات من اشارة المصنوع لمع الجرم ثم لم يدوروا علم ان الماد بقدر علم ان مقوله كذا تقع فيها
 الحركة فان التحرك يحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر فيها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع
 لان المقولة موضوع حقيق للحركة والحركة فلا يكون بالذات كحركة السقينة وقد تكون بعرض كحركة زواياها والاولى
 وهو الحركة بالذات فالحركة فيه المكان خارجا عن التحرك ففسدته وكلاهما ان لم يكن خارجا عنه وقع القصد
 الشعور ارادية وبدونها طبعية فيدخل فيها اي الحركة الطبيعية كحركة الغو والنض قال المصنف كذا في
 الناس في ان حركة النض طبعية او ارادية او بينية او وضعية او كية وكل من الفرق تسكات مذكورة في المطالب
 حركة النفس طبعية من حيث الاحتياج المطلق الى النفس اما من حيث مكان تغير جزئيا فغايبا
 فادائية وما قبل ان الحركة الطبيعية لا تكون الى جهة واحدة بل لا يكون الاصاعد او الهابط فاما هي في
 البسائط المخصوصة واما الطبيعية كحيوانية او النباتية فقد يعقل حركات الى جهة وفائات مختلفة ثم اعلم ان الحركة
 باسوتة كما مر ان تعاقبا ثلثة منها وهي ماضية وامنة واما اليه مبتدئة لاذاتي تختلف باختلاف ماضية الحركة وتلقفها
 بالثلثة اباقية وهي ماضية وله الزمان بمنزلة العرض لا يمتثل باختلافه لانه خلق ماضية الحركة بل انما الحركة لا يختلف فيها
 ايضا وهي على كل حال ووجدتها النوعية بوحدة ما فيه ماضية وما اليه اي اذا تقدم اليه او انتهى المقولة التي فيها
 الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او الحركة والزمان لما عرفت ووجدتها الشخصية بوحدة ما هو المتحرك
 لانه يجوز ان يحصل من الحركة حركة واحدة شخصية كما لا يخفى ووجدتها الجنسية بوحدة ما فيه حيزا اعني المقولة حتى ان الحركة
 في الكمية وفي الكيف والايين والوضع اجناس مختلفة وحركة التمدد والذوبان والتملح والتساقط خبا رية وانما يحس بالمد والتملح
 وكذا الكيف وغيره قال الامام الرازي ان حركات المقولة الواحدة انما هي في الجنس العالي ثم يتفاضل في اقسامه فبالنسبة الى المقولة
 مثل الحركة في الكيف جنس عال تحت الحركة في الكيفية الجنسية وتحتها الحركة في الميقات وتحتها الحركة في الاماكن وعلى هذا الصواب
 ونفصا دها بتفصا دما منه ما البرد في المبدأ والنتي قد علمت ان لا تعدا وبين الادخله تحت بن آية زمان والوقت فبغير
 يستمع في محل واحد فان جسم فيقول من مكان الى آخر فبغير منه زمان واودنا التقاد وبين المدة لانه من الكيف والوقت
 والتبديس فانما مع درافقهما في اللونية وتساو كهما في الموضوع منفردان فانها سعيان ووجودان بنجاء آية المبدأ والوقت
 انكم فكل لذيول وانمو والاني الاين فكل الصعود والهبط واما الحركات الوضعية فهي غير متفاد كذا في شرح الموا
 وانقسامها الى الحركة بانقسام الزمان فان كل حركة انما تقع في زمان لانه عارض اما في متعده فكل زمان
 على حركة متعده ضرورية ان الحركة الواحدة في هذه ساقدة نصف الحركة الواقعة في ساقدة في الانقسام غير الانقسام
 يعرضها بالسياسة او بانقسام ما فيه وهو المقولة فان الحركة تنقسم وتعيد وتباعد والاختيار فان الجنس العالي مثلا في
 اربعة اجناس هو افعال الحركة ايضا فيقسم شعبيا او بانقسام حاله ولبه المادة المتحركة فالحركة مخزن حال في جسم كذا يتحرك

وكل جسم ينقسم بحركة الحركة الى اجزاء في انما في انفسه منقسم بحسب انقسام حركته ومن لوازم الحركة كبقية متناهية
 فاذا فرضنا قطع مسافة في سائر هذه القطع تلك المسافة في زمان اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة
 الحركة بما لا محالة يكون ذلك تيعاوت الكيفية في قطع تلك المسافة في زمان اقل ليس باعتبار المشقة سرعته بل بقطع
 في ذلك الزمان مسافة اقل ليس باعتبار الضعف بطو اذ ليست هو الى بطو لتخلل السكناات للزور واعتناح الحركة
 مع خلوص المقضاه لكونه عن الموانع اى علة الحركة البطيئة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا اعتقت الحركة ويرتفع
 في ثار ذلك سكون لزوم تخلف العلول مع تمام العلة وهو محال وللزور كذا تفكاك في مثل حركتي طوفى الوحش في
 طرف البعيد من مركز الرحى الطرق البعيدة من مركزه وذلك انه اذا تحرك الرحى تحرك وايرقى الطريق من قسم
 دورتيها في زمان واحد لانه جسم واحد ومسافة الخطية اكثر من مسافة الصغيرة فيكون حركته الصغيرة بطيئة فلو كان بطيئا
 لتخلل السكناات لان ان يكون الصغيرة ساكنة حال تحرك الخطية فلم الا تفكاك وهو بطو وللزور زيادة مسكناات
 الطائر على حركته بل لا يحيط اى يزيد السكناات بزيادة لا يحصى عدده وذلك اما اذا فرضنا ان الطائر يطير
 طلوع الشمس المحرور بها حينئذ فرحا كان حركته هذه البطا من حركته المحرور بنسبة كثيرة لانهما قطعت في المدة المذكورة
 تمام الدورة ثمانية وستين درجة وهى زائدة على مسافة طيران الطير ما لا يحيط الوهم به فلو كان البطو تيمنا السكناات
 لنسبة السكناات اتخللت بين حركات الطير الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الطير وان كانت حركات
 الفلك الاعظم ازيد من حركات الطير الف مرة فيكون السكناات اتخللت بين حركات الطير ازيد من حركاته بالالف
 مرة فيلزم ان لا يطير الحركات القليلة بين السكناات الكثيرة ولا تخفى بطلانه واجب بان الحركة الكائنة في هذه الاشياء
 المذكورة سواء كانت سريعة او بطيئة لخص خلق الله تعالى عندنا في زمان يحرك الجسم في خير ويكسبه في ارفع تساويها
 في وجود المقضاه وارتفاع الموانع غاية الامر يلزم ان يكون جميع الحركات قسرية بمعنى كونها باجبار واخبر وان لا تفكاك
 الذى في حركة الرزى الزمونا قولنا لا لتيار الموجب للحس انه التحرك جائز وان الحركات القليلة لا يكون وجودها
 مفيدة صميمة السكناات فبلن وان يرى تحركا بقدره وانما كانت السكناات اضعاف لا يتناهى قالوا لى
 ارسطو واطلاطون لا بد بين كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كحركة الصعود والهبوط من سكون اى زمان يسكن
 فيه التحرك سواء كانت الحركة اشد نية رجوع الى الصوب الاول او لفظا فالى صوب آخر وذلك لازم اى لا بد من النهاية
 الى انى كان ان الوصول غير ان الرجوع فلا زمان سكون بينهما لزم الى الايتين فيكون الاندوا وازمانه
 الذى هو مقدار الحركة الثامنة العاشر انما هو منطبق على الحركة المنطقة على المسافة وهو المستلزم لوجود الجبرج الذى
 لا تجزى اذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه فحين السكون واجب باخر لا ان بدون لا نقطية يبنى ان
 الآن عندهم طرق للزمان بمنزلة النقطة للخط والمحقق في الخارج ما لم يقطع الزمان وانما هو مفهوم محض بالعرض

لزمان من انقسام فليقع في الوصول الى الرجوع وعوده الدليل بانه لو ازم السكون بين الحركتين لكان
 بلا سبب وبشيء بلا سبب يكون باقيا كذلك بيان عدم السبب ان سكون الطير قد ازاله القاسم والتقدير
 عدم القاسم الى السكون لانه متنازع فيه وبانه لو لم يزم السكون لكان لا في زمان معين لان كل زمان يفرق
 زمانا قلته كانت في دفع الضرورة وبانه لو لم يوقف الجبل العايط للملاقات خردة صاعدة وذلك اذا
 فرض ان السعال يزول وهو سبط الجبل وتلقا في البحر بحيث يابس سطحه فلا شك انه ينزل الخردة راجعة وجب
 ومخوف انزوله متوسط لسكون بين حركتها الصاعدة والعايطه وذا يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لا متاع
 المتدغل من الاجسام واجيب عن الامل بالالسبب عدم علة الحركة حين مساوئ الحركتين وهو قاسم
 الى سكون الا ان فيلبط الطبعية فينزل كابطا وعن الثاني بانه يقع في زمان لا ينقسم فعاد بل بمجرد الزمان
 وعن الثالث بان الخردة ترجع بمصادمة هواء الجبل وسكونه يكون قبل ملاقاته بجبل فان قيل يشاهد
 ان الملاقات كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد وكما في حركة اميد فانه يعلم فلما ان الرجوع
 لم يكن الا بعد الملاقات قلنا لو سلم فوفت بجبل مستعد لتقبل حاتم ~~للمبحث الخامس~~ قد يكون الجسم حركيا
 جهة واحدة كما تتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين وقد يكون حركتين
 الى جهتين مختلفتين فاذا تحرك الجسمين المختلفين متقابلتين فبعد عن المبدأ بقدر الفصل كما في
 في السفينة الى ثواب جهتها فالبعد عن المبدأ المفروض بمقدار تغلب حركة السفينة والاى ان لم يكن لاصد
 المتحرك تفصل على الآخر فليكن السكون يقع في المقولات الاربع اما في الاولى فهو بقاء الجسم حاصلته
 لجسم على اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد وفي غيره وهو انشئة الباقية ~~للمبحث السادس~~
 والوضع فالسكون فيها بقاء النوع اى اصل الفعل من غير تغيير فضايا والحركة لانها متباين وجودا
 غاية السكون ولا معنى للتضاد والافكاك وقيل القابل ان يتبادر الحركتين من شأنه ان يكون متحركا
 فيكون التباين متباين تقابل عدو ملكه ويكون السكون طبعيا كسكون الحجر على الارض وقسرك السكون
 معد في المواد وادراكه كوقوف الطير في الهواء ويتضاد اى السكون يتضاد ما فيه كالسكون في المكان
 الاعلى والاسفل اذ لا غير متبادر الساكن والسكن والزمان ولا تعلق له للمبدأ والمنتى ~~للمبحث السابع~~
 من مبادى الاعراض الاضافة هي النسبة المنعكسة اى نسبة التعلق والاتفاق الا بالقياس الى نسبة اخرى
 بالقياس الى الاولى ويسمى فيه مضادا حقيقيا والجمع المركب منه اى من المضاد ومن المعروف اى
 معروض المضاد يسمى مضادا مشهوديا والعيتان اللتان بين المضامين قد يتوافقان في زمانين
 كما اخبره الزيد وعمر وقد يتباينان كالابوة والهنوة والاختلاف قد يكون محدودا كالضعف والضعف والربع

وقد لا يكون كالزائد والنقص ولا كالحكاس وهو كمر النسبة أي مقولية يكون بالقياس إلى غيره وهو التفسير عن
المضامين قد يستغنى عن حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل من المضامين لفظ موضوع يدل بالتضمن على الألفاظ
كالعبد والمولى وما شبه ذلك وقد يفترق حيث تبقى تلك الدلالة في المضاف إليه مثل ضاح الطير فيعبر عنه بزبي الخناجر
أو في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بالعالم وعروضها أي الإضافة قد يكون بصيغة حاصلة في الطرفين كالعشق
فانه يعرض العاشق بسبب حصول المادراك تد يكون بعينه حاصلة في الطرفين كالعشق فانه يعرض العاشق بسبب
المادراك ويعرض للمعشوق بسبب حصول الجبال أو أحدهما كعرض العالمية بحصول صفة العلم للعالم بخلاف العلوية
أو لا يكون بصيغة أصلا كالميا من واليا سر فان الانصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقة حاصلة في شيء من
من المضامين ويعرض أي الإضافة لكل موجود فلهما واجب كالامل ويجوز كالأب والابن وكلم المتصل كالصغرو
والكبر والمنفصل كالشعر والغليل والكيك كالأحر والأبد والمضامين كالأقرب والأبعد والابن كالأعلى والأسفل والميت
كالأقدم واللاحق والموضع كالأشياء انقباضا وانحما والملك كالأكسى والمقتل كالأقطع ولانفعال كالأشياء قسما
ويشكاله الطرفين في التحصيل والاطلاق أي إذا كانت الإضافة في أحد الطرفين مصانة كانت في الطرف الآخر كذلك
وإذا كانت مطلقة فمطلقة مثل الضعف العددي على الإطلاق بازاء المضعف العددي على الإطلاق والوجود والعدم
ذهنا وخارجا فكلما وجد أحدهما في الذهن أو خارجا وجد الآخر فيه وكلما عدم أحدهما في الذهن أو خارجا عدم الآخر فيه قو
وفعل أي كلما وجد أحدهما بالقوة أو بالفعل كان الآخر فيه كذلك والجمهور من المتكلمين وبعض الحكماء على أنه امر اعتباري
لا وجود له في الخارج ولا أي أن لم يكن امر اعتباريا بل يكون متجوزا خارجيا لتسلسل لأن الحلول في محل إضافة
لها حلول ويكون هذا المحلول في المحل إضافة مبنيا وبين المحل مغايرة لها حالة منها فتقبل الكلام اليه وتغير في
الأمور الموجودة ونزولها انتهى وصا كل عد حسب ما له من الإضافة إلى ما عداه من الأعداد غير المتماثلة فان
الأثنين مثلا نصف الأربعة وثلاث استه وربع الثمانية وخمس العشرة إلى غير ذلك من النسب قد يجاب بأن سلب الكل لا يفي
السلب الكلي يعني أن المحال المذكورة انما زمت على تقدير أن يكون كل ما هو من أفراد الإضافة موجودا فيكون هذا تحميلا لا
بعض الإضافات وذلك لأن امتناع الإيجاب الكلي انما يتلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو
سلب كل فردا كذا قرره المصنف في شرح المقاصد والتسلط في وجودها أي الإضافة بأن انقطع بقوفا السماء
الأرض وأبو زيد ونحوه عمودا أن لم يوجد اعتبار العقل ضعيف لأن الأشياء قد تختلف عن حقيقة شأنها
فلا يكون خبر ثوانها في جنسيتها ونوعيتها وصفيتها وشخصيتها وقضاياها تابعة للمعروضات ومناه على ما ذكره
من أن الإضافات لما كانت ملابح غير مستقلة بنفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الأحكام كلها كالملازم
قوله والمعنى هو النسبة إلى الزمان والآن الذي هو طرف الزمان إشارة إلى تقسيم الإضافة بمعنى أن هذه النسبة هي الزمان

والوضع كون الجسم بحيث يكون الاجزاء نسبة فيما بينها اى بقية تقصير الجسم باقبا لنسبة اجزاء بعضها الى البعض
او كون نسبة بعض اجزاء الجسم الى الامور الخارجية عنها اى عن اجزاء الجسم والتي الى المملات هى نسبة الجسم الى
حاضره كالتقصير لبعضه بنقله بانتقاله كاتتم هو قد يكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اباها وقد يكون غير ذاتيا كنسبة
الى قيصه والتي الى ان يفعل هو تأثير شئ في شئ اخر مادامسا لكما اى على اتصال غير تار كاحمال الذى يستغن
ما دام يستغن والتي الى ان يفعل هو تأثيره عنه كذلك كاحمال الذى يستغن ما دام يستغن قال ابن سينا انا وانما لفظ
ان ينفع او ان يفعل على الفعل والانفعال لانها قد يقالان للمحصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجهها
الى فائتين وضع وكيف او غير ذلك كما تحقق غير مستقر من حيث هو كذلك لفظان يفعل وان يفعل مخصوص بذلك ولما
احمال الحاصل المستكمل بعد الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل لشئ فيكون كيفيا او وضعيا او غير
كالكم ونحوه والى علم الحقيقة الاطول لما فرغ المصنف من مباحث الاعراض شرع في مباحث الجواهر ووجه التقديم والترتيب
ما سبق فاحضره **الكتاب الثالث في الجواهر** الجواهر عند الحكماء هو الموجود لا في موضع وعند المتكلمين هو المتغير
بالذات وهو ان انفسه فحسب ولا يجوز فرق وقالوا اى احكاما ان كان له الابعاد الثلاثة فحسب وان
يقل في التعريف للجسم الطبيعي والقيود المذكورة لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمي يشارك فيه اجبت بان القيد هو قوله
الابعاد والجسم التعليمي لا يشارك فيه فان قوله له الابعاد والثلاثة شيان يكون الابعاد والثلاثة خارجة عنه بل مقولة له والا
وان لم يكن الابعاد والمقاطع فاما ان يكون جزء من الجسم له هو به بالفعل فصوره وان يكون له هو به بالقوة
فمادة واما ان لا يكون جزء بل خارج متعلق به ومتصرف فيه فنفسه ولا يكون متصرفا فيه فحققت
الاخا في ان لفظ الجسم في لغة العرب موضوع بازاء معنى واحد واضح عند المتكلمين حيث الاتياز عما عداه لكنه نحو الحقيقة
وكثرة لوازمه كثر التراجع في تحقيق ما بهيه واختلف العبارات في تعريفه فقال الجسم عند اى المحققين المتكلمين هو
الجواهر القابل للانقسام من غير تفيد بالانقسام الثلاثة فيتناول المؤلف من جزئين فروين فصاعد عنده
المعتدلة ماله طول وعرض وعمق فيخرج ما يكون تركيب اجزائه على سبيل فيحصل له البعد الواحد فقط او
فيحصل له البعدين فقط وان كانت الاجزاء اكثر من اثنى ما يتركب منه الجسم او يكون عددها اى الاجزاء
اقل من اثنى ما يتركب منه الجسم اعنى ثمانية اجزاء عند الحكماء في جسم وذلك بان وضع خزان
يحصل الطول ويوضع جزران لجزان على جنبه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل
او مسنة قال العلماء فيحصل الجسم من ستة الامن اقل منها وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة فيحصل الطول العرض
والعمق او اربعة فاما هو الحق فانه يمكن تفصيل الجسم منها وذلك بان يوضع فيحصل الطول ويضع واحدها جزا ثلثا
فيحصل العرض ونون جزا اخر فيحصل العمق وعند الفلاسفة الجواهر الذى يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلاثة

بجواهر

اعلم ان التعريف بالقابل للابعد والثلثة هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة تبيين درو على ظاهره انه لا بد من فكر الجواهر
 احترار عن الجسم التعليمي فانه يصح ان يقال انه قابل للابعد والثلثة ولا يخفى عليك حصول الاحتراز عنه من معنى القابل فان لفظة
 فيهم ان الابداع عارضة عنه وفي الجسم التعليمي مقوثة له كما مر وانه لا مجرد الابداع بالفعل صرح ارسطو وشيعة بالجواب الذي
 يمكن الى آخرة فلا مكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابداع والثلثة حاصلة فيه بالفعل كما لا شك وما لا يكون شي
 منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة ولم ترد في ان هذا التعريف المذكور حدا ورسم وقيل انه رسم بخاصة المركبة
 بالجنس اذ على تقدير خبثية الجبر فالقابل للابعد اعم منه من جهة ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من بين
 بنينا عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وتقل عن ابن سينا ما يشير انه مترد في ان يباحد كوسم والاصل الامام كونه حاد
 الجبر لا يصح للجبر ولا قابلية الابداع فضلا له فاعلم ان الجسم البسيط للنجس من ان تقبل القيمة او لا فعلى الاول النجس انما هو
 التي يكن فرضا يوجد كمالا بالفعل او لا كما كان فاما مشابهة وغير مشابهة الاول فبسبب جمود المتكلمين وهو ان افترضنا
 الجسم البسيط متناهية وموجودة بالفعل خلافا للفلاسفة وجهودهم على انه مركب من مادة لها الانقسام
 وصورته عليها يتبدل الامتدادات العرضية والثاني من القسم الاول في النظام والكتا فاطيس انما كانت فذهب
 الفلاسفة كما اشار اليه وهو رسمهم الرابع فذهب محمد الشهرستاني وقسم الثاني ووجهه ان تقبل القيمة فذهب الفلاسفة
 كما قال لهم وبعضهم على انه بسيط في نفسه كما هو عند الحسن ليس فيه تعدد اجزائه اصلا اعلم ان معرفة المعدا
 فرع معرفة النفس النجس او معرفة النفس فرع معرفة الجبر الفرد فاما الاجتهاد الى اثبات لنا معاشرة المتكلمين القائلين
 ان انقسامات الجسم البسيط متناهية وموجودة بالفعل ان القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل
 فكما لو حلق ايضا منقسمه بطلان الثاني فبني اذ وحدة اشئ عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مقبوسه
 عدم الانقسام احوال فيه بمنقسم اذ لو قسم لم يكن وحده بلاشئ ماله في ذلك الشئ هذا خلاف فالبشرية مثلا لانه
 يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بالانقسام للقيمة وانقسام الجسم ليجب انقسام احوال فيه ضرورة ان احوال
 في احد الجزئين غير احوال في الآخر وان القابل لو كان واحدا لكان التقريبي اعدا ماله واهما والغير والاثباتي
 بطا اما الملازمة فلان التقريبي ح اعدام لهوتية هي متصلة في حد ذاتها وحداث لهوتين منفصلين لم تكن موجودة
 فان من المحال ان الشئ الواحد تارة هوية واحدة وتارة هويتين متشاكلتين ما بطلان اللازم فلا بد ان يكون
 اليه هوية باسيرة للبحر المحيط اعدا لذلك الجبر واهما والجزئين الآخرين وهذا يوجب البطلان كذا قيل واما ان الجبر
 بطلان انقسامات الجسم موجودة بالفعل وانه لو لا الجزء لما يدر الجسم ويكون حجم اثنين حجم الواحد وكذا الثلثة
 والاربعية ولما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونها غير متناهية الاجزاء وانه لو لم فيه انقسام الجسم الى اجزاء
 لما يتناهى امتداد الجسم بل يلزم ان يكون امتداد كل جسم حتى انحدرت غير متناهية العدد ولكونه متناهيا لا يتناهى

من الا متددا وانه لولا انجزركما وجد الزمان أصلا ان يور عبادة عن انات تتيار متعاقبة اذ لا يوجد
 منه غير الحاضر ولا المنقسم المنطق على الحركة والمسا في بيانه ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة فخرج
 القطع بان الماضي من الزمان ليس موجودا الآن بل حين كان حاضرا أو المستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فاما الموجود
 بمراسمها فلا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شي من قبل وبعد لكونه غير قائما لذاته فلا يكون تاما حاضرا بل وان
 منطبق على الحركة فلو انقسم الحاضر لكان الحركة اجزاء فيكون قائل الذات بما خلف واذا ثبت في الحركة جزء غير
 حتمي منطبق على المسافة يتبين ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة فجزء غير منقسم لا يتبع انقطاع غير المنقسم على
 المنقسم على المنقسم وهو المطلق وايضا المنقطة وهي ذات وضع لا ينقسم موجودة لانها طرف الخط وهو طرفي سطح
 وهو طرف الجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة فيها اي بالنقطة فماسة الكثرة لسطح متوالية
 الموجود بالمعدوم ضروري البطلان وبقيام الخط على خط فيوجد وحدها اي النقطة غير منقسمة لان
 الانقسام المحل يجب انقسام احوال ضرورية انما ذات وقعة واحدة وبه الامور المذكورة نزل على وجود انجزركما
 لا يتجزئ فكل اجزاء متناهية وكلا الوقع محصور في بين طرفين حاضرين وكلما هو كذلك عدد اكان اوقفا
 فهو متناه بالضرورة ولو جعل المتحررات الى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف ولهم حلالا الى الابد
 وذلك لا يتصور فيما يتناهي من الزمان ولم يصل السير الى الابد لانه اذا قطع جزء فالسطح انقطع جزءا فلا اقل منه ضرورة
 ولا تخلل الكسرات بشهادة الحسن البرهان وانما اعتبر السطح دون الواقع مع انه كذلك لانه حينئذ ذكر الشئ فيكون له
 بما بعينه طريق اقل قطع المتحرك ساقه ما وصل الى نهاية ما وبعض هذا الذي ذكرناه من حجج المتكلمين علم بان انجزركما
 منه وان كان يمكن ان يكون غير انقسمه انقسام وطائفة بل من والثاني في بحور الفرد وجوده (١) الاول انه لو كان انجزركما
 لا انقسام في اصلا لتعددت جهات ضرورية فبغيره وجانبه واطرافه لان ما منه الى جهة اعني العين غير ما منه الى جهة اخرى
 اعني اليسار (٢) ثلاثي الجزع بين اما لا يسري بان يلا فيه بالكلية بحيث لا يزيد جزاء جزئين على جزاء الواحد فلا يحتمل
 ان يحصل جسم اولا بالاسرل شئ دون شئ فيكون طرفان فانقسم الثالث اذا تراصت ثلثة اى ثلث ثلثة
 انجزار على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقى والتماس فيكون وثبة
 يلاقى احدهما غير وجه الذي يلاقى الاخر فانقسمت اى ان لم يمنع عن التلاقى فلا يحتمل فالحاصل من اجتماع جسم (٣) الرابع
 اذا وقع جزع لا يتجزئ على ملتقى اجزئين الاخرين انقسمت للثلاثة لان التماس بينهما وبين كل منهما انما يكون في بعض
 اى يكون شيئا منه مما سالتش من مبادى اخر مما سالتش من فلكا لكونه ماسا بالكلية لكان الاعلى المتعلق بالخط
 اجزائ للثلاثة فانقسمت (٤) الخامس ملن والتفكك في كل حسب قطع البعض منه اجزاء اذكر كطريق حجر
 الرخو شجعتي فصار ذلك شجعتي فكل انسان مع سائر لطرافه حين تدور على نفسه بياضه اذا دارت

ثم انقسم الطوق العظيم البعيد من مركز الرجا جزوا الطوق الصغير القريب من مركز الرجا ان يقطع اقل من جزء فيقسم جزءا من الطوق
 او يقطع جزءا ما في تساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطء وهو محال بالضرورة فانه يلزم ان ينقسم
 ما دار الطوق العظيم دورة الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس يلزم التثكل ويقطع الصغير تارة جزوا
 ويمكن ان ينقسم جزوا الرجا ايضا وكذلك الفرجا جزوا وشعب الثلث اذا ثبت شعب عنها والشعبتان الاخران يلزم
 انقسام الجزا وتساوى الشعب في الحركة او التثكل والاخيران باطلان فحين الانقسام وكذا اذا ثبت ان الانسان بحقيقة مجردة
 نفسه فانه يلزم انقسام الجزا وتساوى حركة اطراف الانسان بحقيقة او التثكل والاخيران باطلان فليزم الانقسام المطلوب
 والمعارض مستظهر للحق من الجانبين لا يقلد احد ولا يختار مذهبا ثالثا قالوا فاذا لم يكن الاتصال
 باحتياج اجزاء ولا انفصال بافتراقها فله هوية امتداد لا ينفق يتبدل المقادير هي الجوهر الذي
 شأنه الاتصال وفرض الابعاد فيه وتسمى تلك الهوية صورة لا يبق بعينها مع ازاها انفصال بل يند
 الى هويتين اتصاليين فلا بد من امر قابل للاتصال تارة ولا انفصال اخرى وذلك القابل ليس
 الاتصال ضرورة ان القابل ثلث للشيئين اللذين يندول كلمتهما مع حصول الآخر غير ان الشيئين المتراكمين قابل للاتصال
 والاتصال مغاير لكانهما باق في الحالين اى الاتصال والاتصال هو المسحوق بالجوهر ويكون هو مع المتصل الواحد
 متصلا واحدا مع المتصلين منفصلا متعدد ولا يكون نهائى نفسه واحدا ولا متعدد ولا متصلا ولا منفصلا بل هو ذلك
 تربع للجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوجده ومتعدا بتعدد متصلات كونه متصلا واحدا منفصلا مع تعدده و
 انفصال بعضه عن بعض فاذا كان نهائى المتصل الواحد متصلا واحدا مع المتصل المتعدد منفصلا متعدد وكان المتصل الواحد
 المتعدد متصلا نهائى فيكون نهائى المتصل الواحد حال الاتصال والمتصلين حال الانفصال فيكون هو متصلا متصلا بالجوهر
 الذي هو الجوهر المتصل في حد ذاته اسمى بصورة وهو لم يخلق مركبا منها وزعم آخرون وهم فلا طون وتباعد ازاها ذلك
 الاخر الجسود نفسه وما يطر عليه من الاتصال ولا انفصال اعراض تالوا ان الجسم متصل واحد في نفسه كماله
 لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء ولا يتجزى لاسر الصورة والهيولى بل هو متقد رجوهرى لا يتغير في ذاته يتبدل المقادير والعرضية
 وما يتوهم من الامتداد الثاني عند تبدل الابعاد اعني ما يوجب في اجزائه اجزى اجزى اجزى اجزى اجزى اجزى اجزى
 المستحفظ يتعاقب الخصوصيات مثلا المقدار الذي هو الشئ لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال انما يتغير في الجا والجا
 طولاً وعرضاً وعمقا في الجهات فيزيد الواحد فيقص الآخر فمخاضه جعل تغير القول يكون الجسم من الجا والفرق فاته
 اختلاف القائلون بالخروج في انه هل يقبل الحيوة وتوابعها هي الاعراض الشوطة بها العلم والقعدة والارادة فجزا
 الاشعري وجاعته من قداما المقننة والامره المتأخرون منهم وهي سكة تنفره على مسكة كون الحيوة شروطة بالنبية وتما
 في موضعه واختلوا ايضا في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء حاشا فانه لا شئ وجوز امام المحرمين و

اختصوا ايضا في انه يمكن وقوع جزءه على فصيل الجزئين المتساين فالممكن يقول انه يجب التجزئ بالمثل يقول
بالجانب على ترتيبه وخرج الآخر عنه واختلفوا ايضا في ان الجوز والفرو هل له شكل فأكبر الاشياء اثنيت اكثر المتفرقة
كذا ذكره الامام الرازي واختلف المشتبهون في انه بل شبيه شيئا من الاشكال فقال القاضي شاذلي بن سيار قال غيرهم ثم
اختلفوا اقل نسبة الاشكال لان في المضلع اختلاف الجوانب وقيل شبيه المثلث لانه ايسر الاشكال المضلعة وقيل
بجمع اياه الذي يمكن تركيبهم منه بالفرج وهو اقول لا اكثر من واتفقوا على انه لا خط له من الطول والعرض بمعنى
انه لا يصف شيئا من فلكه الا كان متجانسا ورده واتفقوا على ان طبيعة الاجزاء انما هي اى جوهرا واحدة بالجميع
في جميع الاجسام قال البص في المقاصد بطل المشهور واختلف الاجسام لانها هوى بالاجزاء من المختلفة وكون
الاجزاء عند اكثر الحكماء واختلفا اما تكون بارادة القادر المختار عند الحكمين وقيل بالاختلاف بالاشكال
عند الآخرين كما صرح شيخنا في الشفا ان اختلاف الاجسام بالاشكال واعلم ان في اثبات الجزئية بسلا صروف
كثيرة من اصول الفلسفة تقدم العالم والشا لا ماد وسهولة الامر في كثير من لغوا عند الاسلامية كما مر
ان معرفة العا فرع معرفة النفس معرفة فرع معرفة الجوز والفرو واختلفت الفلاسفة ان الاجسام انواع
مختلفة باختلاف الصورة النوعية التي هي مبادى اختلاف الانواع وبها الاختلاف بالاشكال باختلاف في ان
الاجسام اثار فثابتة تقول الانعكاس والالتصام بسهولة كما في المار او مصر كما في الارض واما في ذلك كما في الاشكال
المتكاملة من على انها متماثلة اى تحده الحقيقة لا يختلف الا بالحوادث المستندة الى ايجادها وانما المثال
يكون امر الفاعلية وتركيب الاجسام ليس الالهة فيجوز على الاخر كحق السماء وبروزها اساد ونحو ذلك من الفصل
بحكمه من فروع العلم الاوتيا كما اتحادا في مفهومهم وانما هي من انواعها مختلفة من حيثية ونسبة من حد العلم على
التي هي من حيثية العلم فبما هو عند كل قوم من غير وقوع فيه فلهذا اتفقوا على ان يكون ما فان الشفا او شاذلي بن سيار
ان رتبة رتبة في تقسيم ضرورة ثوانها اى الامام باقرية زيارين اكثر من العلم الفصوي في حيثية العلم كما في الفرو
اجساما كذا في حيثية العلم من حيثية العلم في الفرو وفاقية بدلالة النص كنز في كل شيء كما في الفرو
بالاخر من حيثية العلم وكل شاة فاقية العلم في الفرو سوي حيثية العلم في حيثية العلم في حيثية العلم
بما في الفرو فان لم نرد الحكم بان الجسم لا يوجد الا في حيثية العلم في حيثية العلم في حيثية العلم
او كما في الفرو فان لم نرد الحكم بان الجسم لا يوجد الا في حيثية العلم في حيثية العلم في حيثية العلم
رأه بل على تناسلها اى اجسام وارادها بالاجزاء اجسام كلها لا تتجوز بوزنها انما هي بالاجزاء جميع الجهات
في حيثية العلم في حيثية العلم في حيثية العلم في حيثية العلم في حيثية العلم في حيثية العلم في حيثية العلم
ان هذا اى الشفا ولو ان جبال غير النهاية لا يمكن بانفسه واما ان يتحرك اليه كره او كره في نفس يمكن ان

الى جهة ما فيميل قطرها الموازي له اي تلك البعد الذي هو الخط ما يلا الى اي جهة بحيث يسا امتد اي يصير بحيث يلا فيه
 بالخراج اذ هو معنى السامتة وحصول السامتة تلك الحركة معلوم بالضرورة وفيه السامتة لم تكن حال الموازاة المتقدمة عليها
 اذ كل ويلز فريدين نقطة لا وليتها الحدة فيها فيكون في الخط انية المتساوي نقطة هي كل نقطة السامتة تكن كل نقطة
 تقترض على الخط الذي فرض غير متناه فالسامتة مع فوقها من جانب لا ينتهي الخط قبل السامتة معها وذلك السامتة مع اي
 نقطة تقترض انما يحصل زاوية مستقيمة الخطين عند المحرب من الجانب الآخر من الكثرة المفروضة فاحد الخطين هو هذا الخط
 مقروضا على موضع الموازاة والاخر من معنية ايضا لكن حال كونه على موضع السامتة وقد بين انكليس في شكل التاسع من المفاو
 في كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تصنيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة بالخطين فيقبل بتصنيف
 ايضا وكذلك الى الابد اما (ج) الثاني يسمى برزالي السلمي تقترض من نقطة خطين متفرجا كما في مثلث بحيث يكون
 البعد ما بينهما ما يقرر بعد امتدادهما اي ازويهما فيلزم من عدم تناهيها عدم تناهي ما بينهما وهو محال
 لا محصورين باضربين والمحصونين باضربين يتبع ان لا يكون له نهاية ضرورة (ج) الثالث يسمى برزالي التطبيق وقطر
 ان تقترض من نقطة الى غير النهاية خطا ثم تقترض من تلك النقطة خطا آخر الى غير النهاية ايضا ثم تقترض من البعد الغير
 المتناهي من رعا فربما ان يتبع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان اي الزاوية وانما تقص وجوم اول يقع
 بازاء كل ذراع ذراع من بعض اصداء فينقطعان فلا يكونان غير متساويين قال الصم وقد كثرت وجوه الاستدلال
 على نيلها اي الادلة التي تبيح في البراهين الثلاثة كذا في شرح المقاصد فان قيل مريد المحقق تعاليل لعدم التساوي بعد
 ان ما وراها لم تميز فان ما بالي الجنوب من العالم غيبا الى الشمال من العالم لان ما بالي القطب الجنوبي غيبا الى القطب
 الشمالي فلا يكون عدد المحقق ان ما وراها يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه فموازن بعد موجود ولقبول التقدير
 وان الوصف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فتمت بعد وقفا موجودا لا يستحال ما يد في عدم الصرف
 متقدرا ورايسع من انما يسع اليها كلها او لا يمكنه مد اليد فتمت مانع لليد من النفوذ على التقديرين فتمت بعدا محمدا
 وراي قلنا الاول والثاني وهو محقق وعدم إمكان مد اليد يجوز ان يكون لا لوجود المانع بل لعدم الشرط ثم
 طرف الامتداد من حيث ان يتر منتهى كذا تارة اسبعية ومقصود المتحقق الثاني بالحصول فيراي بالقرب
 والحصول عند جهة وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حتمية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة كذا انما تعلق الاشياء
 بحتمية بالجهة وصادرات ايفهم مقصد الحركة المستقيمة ثم ان الجهات غير محصورة في عدد والحوادث امتدادات غير متناهية
 العدد وفي جسم واحد القياس الى نقطة واحدة ولكن باعتبارها الانسان من الراس المقدم والظهر والقدم
 واليدين يخصر الجهات في السمت باعتبار الاولين يقال الفوق والحت والمنوسطين القدم والكتف واليدين
 الاخيرين اليمن واليسار والاشمال واليمين لا يمتنع ولا حصل لها في الحقيقة لما ذكرنا اتفاق الطبيعة على ذلك

من الجهات هو العلو وهو على رأس الانسان بطبع والسفل وهو على قدم الانسان بالطبع والاربعه الباقية
 وضعته يتبدل بتبدل الاوضاع كما ان التوجه الى الشرق يكون للشرق قدومه والمغرب خلفه والمغرب خلفه والشمال يساره
 ثم اذا توجه نحو المغرب صا الى المغرب قدومه والشرق خلفه والشمال يمينه والمغرب شماله بخلاف ما اذا صار القاييم منكوسا فانه لا
 ما على يده تحتها وما على راسه فوقا بل يصير على من فوقه ومن تحت قوله الا اجسامه وضبط الكلام بهذا المقام الاجسام
 اما تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فبذه الاربعة
 اقسام تنسبته الى نفس الامر الاول انها محدثة بذواتها وصفاتها بوجهية وصفاتها العرضية وهو الحق وبما قاله المليون
 كلهم من السليين اليهود والنصارى والجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها بالية ذهابا رسلو ومن جهة الثاني
 وارجحنا ونقدد فيهم ما اشار اليه المص ووجهه والفلاسفة على ان الفلكيات قديمة هو الحق من جهة الثالث
 والاوضاع الشخصية فانها محدثة قطعاً ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعنوية
 المتابعة لها والماضين بحركة والوضع قديم لان مذهبهم ان الافلاك متحركة ازلا وابد بلا سكون اصلا والخصصيا
 قديمة بموادها وصورها الجمعية فوها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة
 نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن طبيعتها فيكون نوعها مستمر وبنهاية افرادها ازلا وابد وصورتها النوعية
 جنسا وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصورة
 متشاركة في جنبها دون ما يهتيا النوعية فيكون جنبها متميزا لهم ويتعاقبا نواعه وبعضهم اى الفلاسفة انما
 قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء كما رسطا جليس وثاودرطس وشمسكيوس و
 قيس في امور الثالث من الاقسام واختلافه على ان هذا المادة قديمة مركبة من جملة العناصر
 الارض كما قال بعضهم والازد كما قال ارفليطس والماء كما قال اقليدس المطية هو البدع الاول ومنه ابع الحو
 من السماء الارض وانبثها فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن الحملات تكونت الهوار ومن صفوة الهوار تكونت النار
 ومن الدخان والافجرة تكونت السماء ومن الاشتغال يحصل من الافجرة تكونت الكواكب فدارت حول المركز وذلك
 المسبب بالشوق بالحاصل فيها اليه او الهواء كما عظم الكيمياء من تكونت من لطافة الهوار النار ومن كثافة الارض
 والبواقي من العناصر حصلت بتطهير وتكثيف وحصل السماء من دخان يرتفع منه كما نقل من التورته
 ان الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها نظر الملية قدابت وسارت نار كغذا النجار ونظر على وجهها بسبب الحركة فزيد ارتفاع
 منها دخان فحصل من زبد الارض ومن دخانها الساراد جوهرية غيرها اى غير العناصر حث منها العناصر
 والسموات كما ذكرنا آنفا فثبت اننا قد بينا اوجبا وصفا صلبة لا يقبل الانقسام الا بحسب الجسم اختلفوا
 في انما كونه او مختلفا الاشكال او ليس بحسب بل نور ظلمة او حداث تجربت فصاوت لفظا وانا اوضاعه

فيها سابق غير موصوف بالسبوقية لا فطقت السلسلة وكل سابق مسبوق من غير مكس كل لان الجرد لا يميز لمفروض مسبوق
 وليس سابق فيكون مسبوقية زيد من عدد السابقة بواحدة محال لانها متناهية فان حقيقا يجب ان يكونها في الوجود و
 في العدد ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس مسبوق فليس كما في الاضافات و يبطل ايضا ان السلسلة لا
 المسلك الا في ضمن جزئي فاذا فرضنا ان تبدل جزئي الحركة بجزئي آخر فضا انما الجزئي الاول انتهى الى الكلي الذي يجرى
 ضمنه وعن وجود الجزئي الآخر وجد الكلي فلا يدوم الكلي عند قاتب الجزئيات (ب) اي الثاني من الوجود للدارقة على
 ان الاجسام محدثة بذواتها صفاتها ان الجسم محل للحدث اي تضييف بلها شابه من حدوث الحركات قائمه به
 استحباب الاعراض كما انه كالا لصوره والالوان والاشكال وغيرها كالشيء من التقدير كذلك لا يسيى في الالوان
 من ان القديم لا يكون محال للحدث (ج) انما نشأ ان الجسم اثر فعل الفاعل المختار ومعلوم ان كل ما بدأ شرا فلهذا
 مسبوق بتقصي الى سباده لا يكون فلكا لا محال لانه لبتداء وانتهاء لما سيبقى في مناساته تعالى من اختيار الاول
 والواي الذين يعرفون ان العالم والاجسام قديم ان وجد جميع ما لا بد منه للعالم اي جميع ما لا بد منه لتأثيره بصفات
 في العالم وبجاده اياه اما ان يكون ماصلا في الازل وموجودا فيه لن وجوده في الازل وان لم يوجد بجميع
 على حدوثه فيقتل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون ماصلا في الازل ولا يقتل سلسل قلنا العمل
 من جملة ما لا بد منه كإرادة التي شأها الترجيح والتخصيص او وقت شأه الفاعل عن غير اقتضا الى مرجح ومخصص
 انتهى واما ما استدلووا به حديث قدم المادة والزمان لاقتضاء وحدوثهما لتسلسل المواد ولازمته فالجواب
 المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة فلزم التسلسل في المواد وان المادة
 لا يتولد عن الصورة الجسمية والمادية لما بين في موضعه فلزم قدم الجسم لكونه بربية وهو المادة وبصورة قديمة وقالوا لان
 قديم والالكان عدم قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها السابق لمسبق وهو سابق الزمان فيكون الزمان موجودا حين
 معدوما كيف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدار قديمة فكذلك الجسم الذي هو محل الحركة قديما فضعيف
 لاننا لم نجسم مركب من المادة والصورة وكولم فلا نعلم قدم المادة لان كونها قديمة ثبت لوجوبها بخلاف الاستعداد
 اقرب الى وجود الحوادث كما مر وان فرع الاجسام بالذات ونحن لا نقول به بل بطله بانبات القدرة للصانع ولا نسلم
 ان قدم الزمان فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان لم نعلم تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان بل هو بالذات كالتقدم
 وجزاء الزمان بعضها على بعض فحصل في اقسام الاجسام فالت الحكماء الجسمون تالف من اجزاء مختلفة
 الذنابيع فتركب وكلاهما لم يتألف من اجسام متلفة الطبع فليسط والجسم البسيط اما فلكي او عنصر فليفتلكي
 الفلاك والكوكب العنصري العناصر الاربعية والمركب اما متخرج اى المراج او غير اى غير متخرج اى لا يخرج
 منه اربعة اقسام واذا اعتبر الكوكب من قسم الفلكي علمه يكون خمسة اقسام ثلثة للبسيط اى الفلاك والكوكب العنصري

واثنان مركب من البسيط الفلكي ما هو فوق الكل يسمى المحرك بطبقات وبنوعه بان لا بد لتجدد الحجة
 الحقيقة بقية كالعلم والسفل من جسم واحد كرى محيطاً بالكل فيجد محيطه اى باطنها والمحيط القربى كحركة
 اى باطنها والمركز البعد قد سبق ان اجماع موجودات ذوات او ضاع وانها حدود ونمايات الامتدادات العلوية
 السفلى نهايتها حقيقيا ان اى متعينا ان لا يتبدلان وشبه يلزم وجود محدودتين وضعا ويترى ان يكون جبا واحدا
 كرى محيطاً بالكل متعينا العلوي اقرب حد من محيط السفلى بابعده منه وهو المركز اما الوحدة فلا تلو بعدد الاجسام
 التى بها يتحد وبجملات فان احاط البعض ببعض تعين المحيط يكون النهاية الحقيقية ويكون كايضا يتحد وبجملتين
 فلا يكون المحاط دخل في التحديد ولا اى ان لم يحيط كان كل منها قد دونه القرب منه فقط دون البعد فانه فخر تحدد
 والمطلوب اثبات ما يتحد وبجملتين المتعابعتين معا على ان كون كل منهما في جهة واحدة من الاخر فيقتضى تقدم
 لان وقوع كل جسم في الجهة وعلى بعد معين من سائر الابعاد لمكانه لا يكون المستقصى الطبع فيكون الجهة محددة قبله
 لا جهة الجسم واما الكونية فلان غير الكونية لا يوجد الا الاقرب من المحيط ولا يجد البعد بمركزة وهو السفلى فيكون
 نقطة عن المحيط والمطلوب يتحد بجميع اجماعات ولان تركيزه وزواله عن الاستدارة يقتضى كون الجهة
 قبله لان ذلك بالحركة المستقيمة وذلك ان جسم طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تغفل في المادة الواحدة
 التى للبسيط الافعال واحدة بالنوع فيكون شكله كى او كل شكل سوى الكرة فيه فعال مختلفة انواعها فلما صار مركبا او سيطرا
 زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة وبى لا يكون الا من جهة الى جهة فيكون الجهة قبله فلا يكون محددة به واما
 الاحاطة فلان غير المحيط لا يجد سوى القرب لا بد فيه من الاحاطة بالكل اى بكل الاجسام ليكون سطحه
 الاعلى منتهى الاشارة وهذا فوق الاذ الحاط قد امتد لا تشاء لانه فلا يكون هذا المنتهى بل المحيط ويكون مركزه
 يتساوى بعده منه وفيه الاشارة النازلة عنه جهة تحت وزعموا ان الافلاك النقطية الثابتة بارصد تسعة تسبعت على الجهة
 وعشرين فلما فتسعة كلية وستة تدوير وثانية خارجة المركز فلك القمر حواف المركز يسيرة اجوز به وزعموا ان المحرك المسوى
 عندهم بفلك الافلاك بالفلك الاطلس انما سى به شتاه على اعلاه وبالفلك الاعظم تكونه اوسع الافلاك وبالفلك الاطلس انما
 سى به لانه غير مكوكب على راسهم وهو المسوى بالعرش في لسان الشرح تاسع الافلاك الى قاهر الدليل عليها وان متحرك
 من المشرق الى المغرب على منطقة وهو عظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدد منها واعلم ان الكرة
 اذا تحركت حركة منتظمة يخرج كل نقطة عليها وترسم في دوة محيطه نحو اى سوى نقطتين متعابعتين فانها لا يخرج كان اصلا
 يقال لهما قطبا تلك الكرة ويقال للاعظم الدوائر منطقة الكرة يسمي محاذي التماس وانما سميت به لان الشمس اذا
 سامت اى تقابلها اعتدل الليل والنهار تغير ساني جميع النواحي اى يتوالي في المقدار الا في عرضين اى يرفع عنهما
 من المعدل تسعين درجة وخطبين يسميان قطبي العالم وهما النقطتان المذكورتان اللتان لا يتجاوزان المحاذي

في جانب الشمال الاخرى في الجنوب تحت تلك الثوابت وهو الكري وهو ما عدا افلاك سياراة قمر تلك زحل السلي
 كيو ان ابيض وهو الفلك الاكبر قمر تلك المشتري بالاسعد الاكبر قمر تلك المريخ السلي بالاحمر ابيض وهو خمس الاصغر ونسبة الثلثة
 تسمى بالعلوية قمر تلك الشمس السلي الاعظم قمر تلك الزهرة الملقبة بالاسد الاصغر قمر تلك عطارد السلي بالابايت
 يسمى الزهرة يسمى بالبحر العلوية يسمى بالخمسة الخيرة قمر تلك القمر والزهرة الاصغر ونسبة الخمسة الخيرة
 مع الزهرين يسمى بالسبعة السيارة ودل على ترتيبها المذكور بحسب فانهم وجدوا القمر بحسب سياراة ومن الكواكب
 الثوابت ما وقع على طرقتهم فلم يجمع اذ اهل اسفل بحسب ما هو اعلى ويصير سياراة عا اذا وقع على محاذاته
 ووجدوا عطارد والزهرة تحيطان المخرج والمخرج المشتري والزحل والزمحل بعض الثوابت من الكواكب اذا كانت تبتعد
 اذا قربت منها لكن لها اختلاف منظر دون العلوية فلم نأخذها ونوق القربى والابتعاد في هذا فنوق الزهرة وعطارد
 ولا اذ لا يسيل في معرفة ذلك بالكشف واختلاف المنظر لانها لا يوجدان عن الشمس غير بعيدا يظهران عند كونها على
 نصف النهار ليسلما اختلاف المنظر وهذا مفصل في علم الهيئة زاجد وان الحركة لكل فنيان ان يكون محيطا على اشد
 القطرة السليبة فيكون فوق الكل ومنطقة حركته الثامن في الثوابت منطقة البروج وانما سميت بها لان البروج
 فقد عجزت عليها تسمى دائرة البروج وفلك البروج ابيض ولما كان قبلها فلك البروج الاذان جاتقها منطقة البروج
 غير قطبي العالم الذين جاتقها المعدل وكان مركزها واحد لزوم ان تقاطع دائرة البروج معدل النهار السلي بمنطقة العالم
 على محيط العالم لكونها منطقة المعدل او عند فرضها على الفلك الاعظم وذلك التقاطع وهو تقاطع منطقة العالم دائرة
 البروج على نقطتين مشتركيتين بين دائرتي البروج والمعدل متقاطعتين خبير بينهما نصف دائرة من كل منهما اثنتين
 في الشكل الثاني عشر من مقال اكثر اذ ووسيكوس من كل دائرة من خطيتين على بيضاوية فاما تقاطعان نصفين يسمى
 تلك النقطتين نقطتي الاعتدالين احداهما وهي التي باخذ منها حركة البروج على التوالي الشمال عن معدل النهار وهي نقطة
 القربى من كوكب جدي تسمى نقطة الاعتدال الربيعي حصول الربيع عند وصول الشمس اليها في معظم بلاد المعمورة والاعلى
 تسمى نقطة الاعتدال الخريفي لان الشمس اذا وصلت اليها يحصل الخريف في معظم المعمورة وما بينهما اسي ما بين يمين
 النقطتين وبوفاية بعد دائرة البروج عن معدل النهار عن نقطتين اخريين ولما كان النقطتان عن منتصفها
 الشمالي والجنوبي ونقطتي الاعتدالين احداهما ما على الشمال تسمى نقطة الانقلاب الصيفي لانقلاب ازان من الربيع
 الى الصيف عند وصول الشمس اليها في البر السكون والاخرى مما على الجنوب هو موقت الانقلاب الاخر معدل وتسمى نقطة الانقلاب
 الشتوي لانقلاب ازان من الخريف الى الشتاء عند طول الشمس فيها في اكثر اقاليم فحين باذكرنا من تقاطع البروج
 المعدل عن نقطتين متقاطعتين ويكون غاية بعد ما عن نقطتين اخريين من دائرة البروج فيكون اربع نقاط يصير بها
 ارباعا ثم يذهبهم على ربعين متقاطعتين منها على كل واحد منها نقطتين بعد كل واحد منها عن الاخرى مثل ما الاخرى عن

بالطريق الاول واما يتوهم استحالة لانها تنفي الرطوبات عن الاجسام الملائمية في الهواء خفيفة مضان نحو حبة القنوت
 حاد رطب الاحرارته بما نسبة الى الماء لان الماء نسبة به بصيرورته بخارا اذا سخن ولطف والهواء الجوار ولا بد انما
 ببرودته لانه ممتزج بالبحر اختلقت به من الماء واما رطوبة الهواء فلا بد وكيفية تقبل سببها التشكل بعد سهوله وهو
 مشمول لتغير النار وشامل للماء ثلثا فثقل مضان نحو المركز باردر رطب بالطبع والعبيقية يحدولان بطبيعية البرودة
 يوجب الجود ولكن شمس تهبها ثلث الارض ياد حيا بس ثقل مطلق اما يوجبها فظاهرة واما برودتها فلا بد انما لغلبة
 طبعها لم تسخن واما ثقلها فلان مكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم وفيه يثبت من العناصر الى
 ما يحا ويرى وهو الكون والفساد فالانقلاب الى الجوار والملاصق بالواسط كالانقلاب الماء الى الارض فان يهبط
 مياه العيون فيقلب فيجد جواهر معين سيمكوه من لذة راحة ومن قسوة وكالانقلاب الارض الى الماء فان الجود يحل طابا
 الاكبر باردر كالانقلاب الهواء الى الماء فان الهواء الملاصق بالماء يصير قطرا كما نشاهد في الطاس المنكوس على الارض فترى
 الشمس يحسها كالانقلاب الماء بهوار عند تسخن الماء حتى لم يبق شيء في القدر التي تسخت فيها ولما جبين الانقلاب بغير
 وسط يعلم ان كان الانقلاب لم يسطر من العناية الالهية انكشاف البعض من عاقلة كثره الماء معاشا للحيوان
 الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء ونحو المنكشف للجود من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعته الارض والماء
 ان يكون معمورا فيه كسائر اجزائها واعلم ان طبقات العناصر تنبع عند الحكم منها للثبات طبعة واحدة وهي الصفة
 لاجزاء الهوائية والكل من الطبقات فلما هو اربع طبقات عند العلم اولها الهوائية وهي التي تحيط بالماء والارض
 وهي النارية وتحتها الهوائية قال السيد الجرياني الهوائية سخاوة مثل شئ فيها ويكون فيها الكواكب ذوات الارزاق والنباتات
 والاشياء بها ثم الطبقة الزهريرية وهي الاجزاء الهوائية المحلوطة بالاسفحة تير وحد الجواردة الارض ولم يصل اليها اثر النفاذ
 الاشعة ثم الطبقة النجارية وهي الهوائية المحلوطة مع المائية والارضية واما الماء فطبقة واحدة في البحر المحيط بالارض
 لم يبق على صرافتها لتنفذها والاشعة وهي طبقة الاجزاء الارضية فيها والارض ثلثة طبقات الترتيبية وهو مائية ارضية
 وهو مائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الارضية الصخرية التي قريبة من المركز ولم يبد صاحب المواقع
 للماء طبقة عليمة لانه مع الارض ككرة واحدة تنفخ من السبيط الفلكي والعنصري والنفث في المركب الذي ليس له فزج
 فقال والنجاد وهو المصلط من الاجزاء الهوائية والمائية المتصاعد وصعوده ثقل قد يبلغ الطبقة التي
 من المهاد وهو الاكبر عقد يبرده فينكاثف وصار محيا او قاطرة الاجزاء المائية بالاجود وهو الذي
 ينزل مطرا او جودا اذا كان البرودة يدافان كان الجود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبابا كبيرا يتصل
 ثلج او كان الجود بعد الاجتماع ينزل بردا وقد لا يبلغها اي الجواهر الكثرة الزهريرية فهو ان كان كثر او
 قلة في قد سماها مطرا او قد لا يبلغها فالبهار الكثرة في غير النقط سماها بصير ونبيا وهو الذي اقليل وهو قد يتبع

سبر والليل فان النجم في منزل ترو لا ضعيفا في اجزاء صغارا لا يحسن تروها اذ على اجتماع شئ لتيهه او لا في منزل طلاقا
 يتصاعد مع الجوار دخان ويطولها من اجزاء النار والارضية وصعوده خفيفا لثقلها من ان يرتفع بالنجم وارضية
 كثيرة محتلة الى الطليقة الزهرية في كائنت النماز ونيقدها بها فيخس في تلك الدخان في جوف السحاب فان بقي الدخان على الارض
 قصد الصعود وان بر قصد السقوط كيف كان فانه يترك السحاب فيخرقه فيحصل من ثمره وقوة له ومما كتبه ابا الحسن
 هو الرعد وقد يشعل الدخان بقوة التحسين فذلك لا شئ لطيف فيه مائة وارضية عمل فيها اسرار واهل كره على ان يرب من اجزاء
 النارية فيها يريث يتصل باواني سبب مع كليف كالتحسين القوي يحصل من الحركة الشديدة والمصاكن العنيفة
 وهذه الاشتعال بين اربعة لطيفة تنفي سرعها هي البرق او كشيعة النارية حتى يصل الى الارض هي المصاكن وان
 الدخان قد يصل الى كره النار فيحرق فما كان منه لطيفا نفذ فيه النار بسرعة يري كانه كوكب يفيض من السحاب كان
 منه كشيعة لاني النارية تعلق النار فتلحقا ما من غير اشتعال في داء لا ينطفئ وهو الروايات والادباب والتيا ذكر
 ذوات القرون وقد تيك كاشف الاذخنة المصاعدة بالبرد ويكسر حرا عند الوصول الى الطليقة الزهرية
 وينقل في منزل ويرجع رجوعا على جهات مختلفة كما ترو بعضا دائرة سهام على جهات شتى وتبوء الهواز تبوء الاذخنة
 وهو الريح وقد يحدث رياح مختلفة بجهة دفقة فمما في تلك الرياح الاجزاء الارضية فتتصنف الاجزاء الارضية
 مرتفعة كانهما تلتوي على نفسها وهي الزوال في المسمى بالفارسية كبر باد وما فيها اى في الرياح من الاحوال كالقطع للاشجار
 الراسخة والمحط للسنن الثقيلة والاحوال فالرياح التي تب من نقطة الشرق قبل تب من نقطة الغرب بورا التي
 من نقطة الشمال التي تب من نقطة الجنوب غير ذلك يشهد بانها ليست الا من عند مرسل الرياح كما
 ورد في الله الذي ارسل الرياح الاية بيان بسبب حدوث ايجال والطين اللوح الكثير بحيث يستحكم التقاد وطلبة نيابة اذ
 انقذه جسد عظيم بحر شديد وانخر اجزاء الرخوة باستيكا كالمياه والرياح وغير ذلك كالمعنى للاجزاء الصلبة
 تكونت الجبال بيان تكون المعادن ونافع ايجال ولقد كتبت عنها اى ايجال بانها كالمشعاع اى شئ من الشمس
 بصايتها وصفايتها بانية الى الاجزاء الرخوة فان الاجزاء الرخوة تفرق عن الارض الرخوة فلا يجمع منها مادة معتدلة في
 عليها الثلوج ولا يزداد فيكون المعادن والصحب والديون قال ايجال تحفظ الاجزاء التي هي اودة المعادن واد
 والحيون فان هذه كلها تنقلب من الاجزاء بالاطلاط والابجاد والتحليل واذا انشقت الارض بالبخرة وادخنة مخففة
 ذلك اذا ترو تحت الارض نبرة او بخار ورجح وكان وجد الارض منكا شاعى يم المسام او مضيقا باردا ول ذلك
 السخج انشقت الارض وسخرت وسدته الزلازل ويديه ما يروى من ان البلاد التي تكثر فيها الزلازل تكثر فيها
 ابا كثيرة حتى كثر من اخص الاجزاء قلت الزلازل وقد يكون معها فيدر النارية التي في الاذخنة
 واصوات مائة الشدة المحركة والمصاكن ولا يوجد الزلازل في الارض التي الرخوة ونريه في الجوار الذي حدث

تحت الارض فيها ماء فيصق اي يمتزق ويصير عموما جارية ولكن النجار الذي صار امان كان كثير كان له مد
فيجري على الولا وضرورة عدم انما فانما جرت تلك المياه انجذب اليها واضعها بوار او سوار اخر او لم يكن كذلك الماء وضرورة
والكدرة وان كان الماء قليلا بحيث لا يقدر على شق الارض بل ربما يفتقر الى كشف عنه فاذا ازيل من وجه الارض
وصافي منفذ انما يرفع ويحرك بالبار والفتوات الجارية بحسب مصاوتة المدد وفقدانه وقد يكون سببا سببا لاسط
والشبح لانا سجدت زرية زيا ودها ونقص شقنا فحصل في المركبات التي لها مزاج قال الحكماء والعلماء في كسب
تقعر او لا في بادنا فمن مادة الجواهر والاشياء من بين المبادىء والاشياء من بين المبادىء بالهيئة
والهيئة انما تكون بالسطح ولا شك ان كل ما كانت السطوح اكثر كانت الهيئة اتم وذلك التكملة انما يتبعها الاجزاء
— فقال اذا جمعت العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة المتصرفة الاجزاء
جدا واختلطت اختلاطا تاما فتفاعلت بقواها التي فعل صورة كل منها في مادة الاخرى وادوية في صورتها بعضها في بعض
والمدد والقوى الكيفية المذكورة سميت بها باعتبار كونها مبادىء التغيرات فانكسرت بذلك الامتلاء سيرة كل من
الكيفية الاربع المذكورة حدثت من الاجزاء المختلفة كيفية متنوطة من الدربات الغير المتشابهة
بالقوة لا بفعل مثلما اختلفت بين الاجزاء المذكورة في الكل او في جميع الاجزاء منه الكيفية فتسمى المزاج وتبين انما
المودى الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا في المزاج على هذا انه كيفية متشابهة يحصل من تفاعل عناصر متباعدة الاجزاء المتشابهة
سميت كسيرة تسمى منها صورة كيفية الاخر فان كان في المزاج من نوع متساوية المقدار في القوى الاربع متساوية
فمعدل المزاج حقيقته قال الحكماء في مساوي المقادير المتساوية في مقادير العناصر بحيث ان يكون عنصر
في الكمية في الكيفية والعكس في عبارة وشرح صاحب الموائف في المزاج الحقيقي تساوي السبايط كما وكيف علم في هذا
شرح السيد حيث قال باحاطة المعتدل الحقيقي هو الذي تساوي فيه السبايط كما وكيفية اقل او اكثر لا يوجد في الخارج
والاجزاء متساوية وطبائعا وعتية الى لا فراق ولا تغلب احد فلا يتصرف بها بعضا على التام فحصل منها مزاج
وقد يقال يجوز ان يكون الاجزاء لسباب خارجة بحيث تقسم الى ايل الى السببية الى خلافتها فيحصل المزاج ابتعاها لكن
يبدو وجود المعتدل والا اي وان لم يكن ممتزجا من قوى مساوي المقادير بل تغلب بعضا على بعض فخرج
عن الاعتدال وذلك المخرج اما بكيفية واحدة بان يزيد من الكيفيات الاربع المذكورة واحدة ويزيد بها خارج المزاج
عن الاعتدال كزيادة الحرارة فقط او البرودة فقط او اليوسنة فقط او الرطوبة فقط فلهذا رتبة اقسام الكيفيتين
فجميع متساوية اثنين وتقدر لانه لا يمكن الخروج من الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا والرطوبة واليوسنة جميعا لان
الميل عن جان الوسط الى الحرارة مثلا مناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة فيكون
المخرج عنه زيادة الكيفيتين غير متساوين كحرارة وبردية او برودة فحصل اربعة اقسام اخرى فينقسم الاقسام

في ثمانية وقد يقال المعتدل واعلم ان سبب هذا المعتدل الحقيقي شقاق من التعادل بعض التساوي في هذا المعتدل الوهمي و
 الطبى المستعمل في صناعة الطب تتقاسم البطل في الستة لما يتوفر فيه على المخرج القسط الذي ينبغي له من الكمية والكيفية
 ذكر ان سبب بناء في التعادل ان يتوفر على المخرج من كميات العناصر وكيفيتها القسط الذي ينبغي له على أصل قسمة وانه
 واقع بين نظري الافراط والتفريط مثلاً في فرض مزاج غني ان يكون جبهة اخرا واحدة عليتين الى اخرى واحدة عليتين الى اخرى واحدة
 ويكون الجاذب من عشرة الى عشرين والبارد من ثلثي عشرة وكذا لم يطلب من عشرة الى عشرين واليابس من خمسة الى عشرة فتمت كونه
 انبساطه محفوظاً ولم يخرج من الباطن كان المخرج معتدلاً فيمكن ان يكون غير معتدلاً وهذا الاعتدال هو في ثمانية اعتبارات
 لان كيفية المزاج المخرج اما ان يكون بحيث يقال هو عاى باعتبار او صنف او شخصاً او عضواً او يعتبر كل من هذه
 بمسبب يخرج ثمانية اعني النوع لم يثبت الى سائر الانواع للصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الاشخاص من
 ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن او سبب لادخل اخرى الى النوع الى المادة من الاصناف للصنف الى
 باله من الاشخاص والشخص الى المعروض من الاحوال وكذا للعضو مثلاً للبدن الانسان مزاج ملوحيق من حيث انه انساني في
 نوع فرض بحيث اذا تغيرت اختلفت الافعال المحققة بهذا النوع اطبق الحكم على ان اعدل انواع المركبات الى اقرب ما
 الاعتدال الحقيقي هو الانسان لان تعادل النفس الناطقة التي هي اشرف الصور العنصرية وكل النفس للسلطانية الناطقة و
 اعدل الاصناف من سكان القاع بحسب اوضاع العلويات اى بالنظر الى اوضاع العلويات كقرب الشمس والبعد وغير ذلك
 يسكان الاقليم الرابع عند اكثر من كالامام الزاوي غير دابة هذا الاقليم في موضع يكون النهار الطول فيه اربع عشرة
 وسبع وهو شمال بلاد الصين ووسطه من النهار اربع ساعه ونصف ساعه وفي هذا الاقليم من البلاد طنجة وبادا وقرقيزين
 المغرب وجزيرة تاروس وقبرس انطاليا وطرسوس طرابلس الشام والناكيتة وحلب ملطية ودمر وازربجان نصيبين ورو
 وسميرن راي ارميه ومرند و تبريز و حلوان دار ذيل سمر ورو و زنجان و نادر و سلطانية و همدان و ابر و قزوین و ايلام
 و سادة و الموت و قم و آمل و كاشان و ساريه و صمنان و دامغان و استراباد و بيطام و جرجان و اسفرين و شهرستان
 و سبزوار و طوس و نيشابور و نون و زوزن و هراة و سرخس و فرد و جرجان و فاراب و غرستان و غور و بلخ و نيزد
 و صفانيان و بخشان و البنت الرافل و جبال قشمر و بعض بلاد و ختن و خطا و في خمسة وعشرون ميلاً و اثنتان و عشرين ميلاً
 و عاتمة الهم من السمق و البياض و ستمدوا بانما نرى سكانها من الزمان و اطول قد و اوجودا و ابا و اكر و انما ذاك كل في الهند
 من الكمالات البدئية و التفسير متبع المزاج و اعتداله فيكون فراجع اعدل قال ايجنياس سكان هذه الانا و اوان سكان
 المواضع الواقعة على خط حدث على بعد الارض من تدمر معدل النهار قاصداً للعام و اتيه انما من جنوب ارض الصين ثم جزيرة
 سهند و جاكون ثم دركنك و من الصين ثم جنوب جزيرة شرب ثم شمال جزائر ارج و معظم بلادهم ثم شمال جبال الهند ثم
 منابع مثل مصر ثم جنوب السودان المغرب الى ان تنتهي الى المحيط الغربي المسمى اوقياوس و تسمى على كات الشفا و اتيه انما

في الحور والبهر وكل من كان كذلك فمزاها عدل شئ المص والمتمزج ان يحقق منه مبدأ التغذية والتقنية فاما تحقيق
 مبدأ الحسن في الحور كذا الارادية وهو الحيوان اولا وهو النبات كمالا في لم يحقق ذلك فيه فالمعدن وهو شئ اقدم
 لانه اما اذا ابتغى مع الاضطرار والمنطق معا فبالضرب المطرق بحيث لا يتكسر ولا يفرق بل يمتزج ويندفع الى اعتدال
 وهو القسم الاول كالا جساد السبعة الذهب الفضة والرصاص الاسود الحصى يدر الحاسر الحار صيني وكل تكوين من
 اختلاف الزئبق والكبريت المستنق من الاسفرة والادخنة واختلافها بالاصناف السبعة باختلافها عن الزئبق والكبريت
 على مزاج معدنك الاختلاف فانها الحار صافين وشم انبعاث الزئبق والكبريت فان كان الكبريت مع صفاء اسحق الفضة
 وان كان فيه قو وصبغة لطيفة غير مخرقة فهو الذهب وان كان تقطين في الكبريت الاسفرة صباغة لكن عقدة البروقيل الطبخ
 فهو الحار صيني وكانه صيني لم يبلغ النضج فان كان الزئبق صافيا والكبريت الردي غير جدي الحار لطف فالرصاص وان كان حار
 فان قوى التركيب بينهما فالقيام فهو اسود وان لم يقوى التركيب بينهما مع رواتبها فهو الاسود يسير الرصاص الاسود وان
 جسيما بان الفضة انذكرة غير حاضرة بها ان يكونا صافيين مع باض الكبريت وبقية البروقيل تام النضج وغير ذلك من
 الاحتمالات العظيمة ونسب العظام فهو الى ان يكون الذهب الفضة بالصيغة وموافق وجوده في سينا الى ان يكون
 امكن فضلا عن الواقع قال المص الكلام في العلم بالواقع وفي العلم بجميع المواد وتخصيل الاستعداد ولذا جعل الكيمياء لغيره
 في انه اسم لما في اوزاب مع الاشتغال وهو الجسم الذي فيه رطوبة ودهنية مع سيطرة غير مستحكمة المزاج ولذا لم يقوى
 النار على تفريق رطبة غير راسية وهو الاشتغال كالكبريت والزئبق الا ان الدهنية فيه اقل من البروقيل الثاني من
 اوريد ونما الى الانطراق والاشتغال بها هو ان لا يترشح رطبة ويضعف اشتراج رطبة ويسبب كثرة رطبة المستعدة بالاشتغال
 كالزجاج وتولد من حمية وكبريتية وحارة وكالاطح وتولد من خالطه وغان حار لطيف كثير النار والوقد بالسبب
 غلبة الارضية الدفانية واما غير ذائب غير منطرق لفرط الرطوبة وهو ما يحكم الاشتراج بين اجزاء الرطبة الدفانية
 الياسية المستولنية بحيث لا يقوى النار على تفريقها كالزئبق وهو الرابع من اقسام اود غير ذائب ومنطرق للبيئة
 وهو الخامس وهو اشتد الاشتراج بين اجزاء الرطبة والياسية المستولنية بحيث لا يقدر ان يعلو على تفريقها مع حالة
 البروقيل الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة ودهنية ولذا لا يطررق كاليافوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من
 الاحجار وشاركه لما فرغ من المركبات التي ليست لها نفس شرع في المركبات التي بها نفس مشابة للحيوان فقال في كتابه
 النبات والحيوان في بعض الاعضاء وفي الاحتياج الى قوى طبيعية تبار على ان الطبيعية يطبق على الفعل غير ارادة وفيه
 يشترك فيها النبات والحيوانات فالاهم وذلك ان المواضع يتوزع مقام الرحم والذكر كعقد الاعضاء والبروقيل موضع
 منها يتولد الاعضاء ولعروقها يتخذ في الاحتفاظ واخرها كالياسية بمنزلة اشجار الطفر والبروقيل كالورق والاطراف
 الاعضاء وله وصول نبرك الصمغ الابيان وله قوى تحفظ اشخص منها الغاذية التي تحيل الغذاء الى المشاكلة

وتتم فعلها بأكثر من ثلاثة الأول يحصل الخط الذي هو القوة القوية من الفعل شبيهة بالعضو وقد تحمل به عند عدم الغذاء في
نفسه أو لضعف الجاذبة الشأ في الالذاق وحيوان الحقيق ذلك يحصل بالعضو وتجعله جازماً بالفعل وقد تحمل به كما في
الاستسقاء للحمي فإن الغذاء فيه مبرى من العضو ولذلك يصير البدن حراً ولا الثالث أن يحمله بعداً للصاق
شبهها به من كل جهة حتى في قوامه ولو أنه قد تحمل به كما في البرص كذا قال السهيلي الجاني ويخبرها أي الغاذية أربع
أخرى منها الجاذبة وهي قوة تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويحل على وجوده ماقتاً من حركة الغذاء من
الفهم إلى المعدة والحركة الطبيعية وإرادته أو قسرية ونهذه الحركة ليست بطبيعية ولا كانت أدلة الثقل الغذاء وهو
ليست لك لأن المنكس بتلج الطعام ويتصاعد الغذاء إلى معدته ولا أشجار شبيهة لما راى عالميها ولا إرادته
إذا الغذاء لا إرادة له فتعين أن يكون قسرية ولا بد لها من تاسر ذلك التاسر ما وقع من فوق بالأخص إذا
وهو باطل لأنه لو كان كذلك لما تحرك الغذاء إلى المعدة إلا بإرادة الحيوان وهو متوقف لما سجد المري والمعدة عند
الاحتكاك الشديدة إلى الغذاء ويجذبان الطعام من الفم بل قد يمد الإنسان الأسماك في الفم فيغلب ذلك لا يكون من
جذب من تحت غلاية للذب من جاذب وذلك الجاذب هو القوة الجاذبة للمعدة ومنها الماسكة وهي التي تسك
ما جاذبة الجاذبة حتى يفعل فيه الماهية فعلها التي يدل على ثبوت هذه القوة للمعدة احتواؤها على الغذاء واحتوايتها
بشيء يأسه من جميع الجاذب حتى لا يكون منبياً وبين الغذاء رغبة واما تشابه جسم الرفيق الذي من شأنه التناول
ولا نيزل كالشروبات والمشي فلا يكون إلا بالماسكة ومنها الماهية وهي قوة تخيل ما جذبها الجاذبة وسكنت الماسكة
إلى قوام معنى لفعل القوة المغيرة فيه وإلى قوام صالح للغذاء بالثقل وتقريره على ما نقل من المباحث المشرفة أن
القوة الماهية محركة للغذاء في الكيف إلى الصورة المتشابهة بصورة العضو ومنها الدافعة وهي ما دفع للغذاء
إليها للعضو ليتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء وما دفع للعضو من العضو فان الدم الوارد على
الأعضاء غاموط بالأخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يليه ويرفع ما ينال فيه ولا دفعه إياه لم يحمل شيء من الأعضاء عن
الأخلاط التي لنفسه وهذه الأربع خواص للغاذية وللماهية منها مراتب بحسب مراتب المقسم وأول مراتب
المقسم في المعدة ثمان الغذاء إذا وصل إليها انقسم انقساماً ما حرارة ما يهيئها من الكبد والطحال وغيرهما
بعبير كيلوسا وهو كما والكشك في بيانه وقوامه هذه المرتبة ابتداء من الفم لا تصل إلى سطح المعدة حتى كما ناسخ
واحد شبه في السبك فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا وبعد ما أذا انرفع كشيقة إلى الأسفار لا تقع انجذب لطيفة
من المعدة ومن تلك الأسفار التي انرفع إليها الكثيف مقلطاً للطيف إلى الكبد بطريق عروق صلبة فينتج
ويسمى مباشرة في الكبد وتبينه الأخلاط من العروق فان الأخلاط الاربعة وهي السوداء والصفراء والدم
والبلغم بعد تولده في الكبد تنسحب إلى العروق الثابت من جانب المحمد يسمى بالأمرة المقابل للعروق النابتة من

المسمى باباب ثم شدق الاختلاط في العروق المشبعة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها شحم في الاغلاط منها
 تميز ما يصلح غذا لكل عضو في الاعضاء فان الاختلاط او اسكست في العروق الكبار الى الجذول ثم الى العروق
 الصغرى اللينة يترشح من قوتها على الاعضاء ويحصل بها في الاعضاء وغيره اخرى شبيهة بالتصاقا وتوتا وقواما
 الى القوى التي يشارك البنات احيوان فيها النامية وهي التي تدخل الغذاء في اجزاء الجسم فيزي في اقطر الثلاثة
 اي في الطول والعرض والعمق بنسبة طبعية بقوتها تدخل الغذاء اجزاء الجسم يخرج الحسن وذلك ان الاجزاء
 الزائدة في الغذاء تفيض في جود الاعضاء بخلاف الحسن فان اجزائه ليست في جسم وقوتها يميز في الاقطر الثلاثة اخر
 عن الزوائد الصغرى فان الصانع اذا قد مقدرا من شحم فان زاد في طوله وعرضه نقصت من حجمه وان كان يكثر
 فيها العكس وفيه القوة المذكورة يميز في الاقطر الثلاثة كما وقوتها بنسبة جعينة اخر عن الزوائد الغير الطبيعية
 مثل الاستفحال في سائر الاوام ومنها المولدة وهي التي تحصل من الغذاء بعد المعظم الاخير ما يصلح مبدءا
 مادة تشخص آخر من نوع المعتدى او جنبه وتفصله الى اجزاء مختلفة هي مفصل افعية من الكيفيات المزمنة
 الى اجزاء مختلفة تتحسب عضوية في كل البدن كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المعنى عندهم يخرج من جميع الاعضاء
 فيخرج من اعظم شدة ومن اللحم شدة وعلى ما قاله المتألف في الحقيقة تشابه الاستخراج فان الحسن لا يميز بين تلك الاجزاء
 وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفرق الاثنين فيكون المتألف تشابه حقيقة ويفيد ما هي الاجزاء المذكورة
 المتشابهة للا حقيقة فعلى ما يكون المصورة هي كما فهم من كلام الشفاء انهم قد يستندان هذا في عادة السمات
 والما تفرق الاجزاء الى قوة اخرى سمي مصورة واضطربوا يعني انه لما كان كلامهم في بالقوى منبها على القوة
 والتميز دون القطع واليقين تردودا في ان تعدد هذه القوى بالذات اي بحسب الذات او بالحشيات
 اي بحجرو الاعتبار وقالوا ان العاذية بل هي متغيرة بالذات للما ذبة والما سكة والما ختمه والداخلة ام لا بل هي
 عبارة عنها كما يشعر كلام جالينوس وغيره وذهب بعضهم الى ان الاربعه واحدة بالذات متغيرة بحسب الاعتبار
 بمعنى ان بنات قوة واحدة معا جذب عند الازداد اسماك بعد الازداد ومنهم بعد الا سماك رفع بعد الا انقسام
 وتردودا ايضا في ان الجامع للاجزاء اي اجزاء البدن بل هو نفس المولود ام غير اخذ كذا لا اسم ان الجامع لا يفرق
 انطقت نفس الموالدين واضطربوا في ان الحفاظ لها الى اجزاء البدن هو الجامع كما ذكر الامام ان نفس الموالدين
 يفسر بعد موتها حافظة للبدن وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراء والنذر او تقتل عنه ابن سينا ان الجامع لا يفرق
 بان اثنين نفس الموالدين والما حفظ كذلك للاجتماع او لا القوة المصورة لذلك البدن وفي ان المبدء لاصلا
 اي الاجزاء والبدن الى ان يتم الشخص مادة بل هو نفس الموالدين كما فهم من شرح الاشارات انها بقي مديونة في
 البدن الى ان يحل الاجل ونفس المولود و ذكر في الشفاء ان نفس التي لكل حيوان في جامعة استقصاء به ونفسها

على نحو يصلح معه ان يكون وبى حافظة لهذه البدن على النظام الذى ينبى وتحتوا كيفية تصددها الى القوة
الحكمة على النظام المخصوص من الصور والعجبية والاشكال الغريبة والاركان المختلفة التى تشاهد في انواع النبات
المتخالفة والحيوان المتباينة عن القوى الضعيفة التى هى اعراض قديمة بالاعضاء لا يتصور لها قوة ولا ارادة
وعلم والتجوال الخرا بعد تميز الادم وعجز العضلات الانعام الى الخلق لهذه العجايب كيف ما شاء القديس على كل ما تعلقت به
بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في مواضع منها وهو الذى يصور كرم الارحام كيف يتنا على ان الاعراض الفاعل
الخارجى يستجاب جميع الاشياء واليات ابتداء من ربه عن كثير من امثال هذه الكيفيات والى يقول الحق وهو بهد بسبب ويختص
الحيوان بقوى نفسانية نسبتا الى النفس الحيوانية بل الى النفس الناطقة كونهما في الانسان اهل منها في سائر الحيوانات
وذلك ان الحيوان لزيادة اعتداله واختصاصه بها بما ينفعه او يضره احتاج الى المطلب النافع وهو من الضار وذلك
لا يكون الا بالادراك والاعتدال على الحركة الى النافع وعن الضار وهو اما مدركا او محركا وكلاهما مترد في
ان القوى النفسانية تنبى على الحركة ام معتبرة انفس كذا في انقسام كل منها الى اقسام من الاقسام التى تنبع
الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاحساس الفصول وتميز الكيفيات حصة في انقسام البدن
في الاعيان فكيف فيما لا يعرق الاسمين جنة الانا وولا يفعل الا بسبب الاضافات والاعتبارات كقول الحق سبحانه وتعالى
في آخر فالمدرك الحواس الخمسة الظاهرة والباطنة اى الحواس الخمس الداخلية من الظاهرة الخمسة فحق سبحانه وتعالى
في اكثر البدن بهيادى كالحركة والبرودة وخوها كاستيهاة وخشونة تاملتها ونحوها وانما زيد لفظ الاكثر لانه
بعض الاعضاء ليست له قوة لاجته كالكلية فانها تميز الفضلات اسماء والكبد اذ يتولد فيه الاخطا اتحادا فانها تميز
للسوداد اعظم لانه اساس البدن وعليه الاشغال فمقتضى ان لا يكون لها حس لتلك الامتيازات وبرور عليها وان لا يكون
علا بالافضل والذوق هى قوة منبثة في العصب المفروش على جره اللسان بهيادى ذلك الطعوم وهو مشهور
باللسان الرطوبه اللعابية العاونة للطعم وان خالطها لهم اياها بان تنكف به او ينفى عنها اجزاء من حافته لم تود بطعم
منه بل مخلوط بذلك الطعم كما للمرضى الذين لم تغير لباهم بالصفراء وغيره او المشهور هى قوة مستودعة في رايه
مقدرة الدماغ كحكمة التى بهيادى ذلك الروايج بوصول الهواء المنكف بها الكيفية الاقرب فالانزيب
الى ان يبل الى ما يحا وحمل بها القوة فيذكر كما لا انفصال الاجزاء من ذى الرايه كما زعم بعضهم ان الرايه
انما يتاذى الى قوة اشم بان تخيل جزا من جسم ذى الرايه ونجاط الهواء المتوسطه بين اشم وذى الرايه
بدون التحلل لاننا نرى ان السك القليل تغطى البيت الكبير مع عدم نقصان شئ من وزنه ونقل عن افلاطون
وفينا عورس وهو من ان الافلاك والكواكب لها شمس والسمع هى قوة في عصب مفروش على سطح بان
الصماخ بهيادى ذلك الاصوات يعنى اذراك الصوت انما يحصل بوصول الهواء المنكف الى الصماخ وذلك

لان الهواء من القارس والمقروع والقلع والمقلوع ينضبط بعنف للقرع او القلع الضعيفين وتخرج فينتهي بتوجيه الى
 الهواء الكدر في الصلح فيخرج فيقع على جلده منقوشة في مقعر الصلح التي فيها وفيها قوة بهاء يدرك ما يروى اليها
 المنضبط من الصور والبيئات العارضة له وقد مر من ذلك المص قد حكى عن فيثاغورس انه عرج شفي الى العالم العلوي
 فسمع بصياحه وجهر نفسه وذلك قلبه فثبت الافلاك واصولت حركات الكواكب فلم يرجع الى استكمال القوى البدنية وحسب
 عيها الابحاث والفتنات وكل بها علم كسقي ومنها البصر وهي قوة سودعة في ملتقى العصبين المحجوبتين
 ومبدأها على نقل المص من غو البطين القديم من الدماغ عند جلد الزاكنتين المذكورتين في قوة الجمع وهو صغير
 مجوف ينما من الثابت منها يساراً وينما من الثابت منها يمينا الى السدقة اليسرى فالثابت يساراً الى السدقة اليسرى
 وهو المراد بقوله المتفرقتين الى العيينين واليديل على كون القوى المذكورة في الحال المذكورة هو ان الامة
 فيها ترجب الامة في القوى المذكورة يدرك بعضها الالوان ولا ضواء بالانطباع اى انطباع صورة المرئى في
 البصر كما قال الطبيعيون كالمسطور واتباعه او خروج الشعاع اى خروج شمع من العين على هيئة مخروط راسه
 عند البصر وقاعدته عند سطح البصر كان عضوا من الدرك قد اسلم البصر فحصل الادراك كما قال الرياضيون ثم اختلف
 القائلون بالشعاع فمنهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم من قال ان المخروط مكعب من خطوط مستقيمة
 شعاع اطرافها محببة عند مركز البصر وتمتد متفرقة الى البصر فما التيقن عليها طرف هذه الخطوط من البصر ادركه
 وواقع بين اطرافها لا ولذلك قد يخفى على البصر بعض اجزاء البصر ولعل امارات اى لكل من الفريقين الطبيعيين
 والرياضيين امارات تدل على صحة ما دعاه فلا اول اى الطبيعيين القائلين بالانطباع ان نور العين هو شئ
 بمعنى الرطوبة الجليدية التي يشب البصر ويخمد ويرى فخل مرارة وان العين جسم صنف نوراني وكل جسم كك فهو قابل
 للانطباع كالمرآة وانطباع الشئ في المقابل المقابل للانطباع ضروري لا يحتاج الى دليل وان سأل الحواس
 انظاره ليس ادراكها لدرجاتها الا بان نياتها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر مخروجا شئ
 منه الى البصر بل بان صورته بانية قبل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع وان صورته الشمس قد بقيت
 زعانا في عين من اطل النظر اليها فاعرض عنها وعخص عينية حتى كانه بعد التعرض نظير انما فلو ان الابهام
 بالانطباع صورة المرئى لما كان الامر كذلك وللفريق الثاني الرياضيين القائلين بخروج الشعاع وانما في
 الانطباع ان الروية تتولد كما في صورتين قل شعاع بصره كان ادراكه للقرص اصح من ادراكه للبيعة لتفرق
 الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره من ثقله فان ادراكه للبيعة اصح لان الحركة في المسافة الطويلة بعيدة رتبة
 منها ولو كان الابصار بالانطباع لا يتفاوتت بتفاوت الشعاع وانما يشاهد في الظلمة لا دليل لانها
 وفي الميزان المظلم الذي لا يتميز النمار من الليل لان شعاع البصر يتجلى بنا الشعاع الشمس انفصال النور من العين

واشترط على النفس وعند تقيضها من على السرج يرى خطوط شعاعية اقتضت من عينيه وليس له
 المتكلمين كالمناجيين وقالوا عندنا الرواية بحض خلق الله تعالى ليكنهم نبات كونه تعالى بصيرا وما قيل
 بشرط الرواية بشرط تسعة بعد شرط سلامة الحاسة عن الاغاث وبعد القصد الى قصد البصر
 وحضو البصر كونه كاشفا لان اللطيف لا يرى مضيا سوار كان مضيا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالشمس
 المستبصرة بالنفس مقابل اى محاذيا للسر او في حكمة بالانجاء من الرأى والمرمى ولا فراط قربا وافرارا
 وافرطا صغرا وعلبا غلطا كما ان افراج من كذا الى كذا خطوط كثيرة متقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت سرعا
 تلك الالوان لم يبق لون اخر فبقية الغلطة ممنوع عند بل لسته واجماعه وكذا دعوى لزومها اى الرواية عند
 المشراط المذكورة غير مسلم عندهم وعند الفلاسفة والمنفردة ان الرواية بشرط بالشرائط المذكورة وعند وجوب
 تحت الرواية واعلم ان القوى الباطنة اى القوى التى يكمل بها الادراك الباطن جنس الضياء لان القوة المدركة
 عند حضو المحسوس غير متصرفه فيه او مدركة متصرفه فيه والاولى باليدركة للصورة فى المحسوس المشترك اى كونه
 فى الوهم والما حافظة وفراثة عند عينيه وبى ايضا احاطة للصورة فى السبيل او فرائدها فى الحافى وبى السبيل
 والثانية المدركة المتصرفه فيه ان يستعملها الوهم سمي مثله وان استعملها العقل سمي مفكرة فمذه قوة واحدة تسمى
 باعتبارين فضاخر وحضر وجه القبط ان ايضا اما المدركة واما مغنية على الادراك والمذكرة اما المدركة للمعروف
 والمغنية اما حافظة للصورة والى الحافى واما متصرفه فيها وحمل الحافظة والمتصرفه كما يقدر الامانة على الادراك ومن
 الباطنة المحسوس المشتركة وبى القوة التى يجتمع فيها صور المحسوسات المجزئة الظاهرة بالبادى الباطن طبق
 اى طرق المحسوسات الظاهرة التى هى كالجو ليس له ثابت وجود بل دليل الحكم بالبعض اى بعض المحسوسات
 على البعض اى بالمشابهة ان الحكم بان هذا الملوس هو هذا الملون وليس بالملون فلو ان فى قوة واحدة مدركة
 للمحسوسات كلها بحيث تترسم فيها اسرها لما امكننا الحكم المذكور وبديل مشاهدة الناظر والمريض المبرسم صور مجزئة
 ما اى شيئا الذى ليس لها تحقق وجود فى الخارج ولا فى شئ من المحسوس فاما من قوة باهية الشابة وبديل
 مشاهدة الفصول النازلة بسرع خط مستقيما ويرى الشعلة الجواله اى التى يارب سبعة دوائر ولا وجود لها
 والدائرة فى الخارج فيكون فى قوة وليست تلك القوة هى القوة الباصرة لان البصر لا يدرك شئ الا من حيث هو ولا من
 لا يدرك الامور المجزئة فاذن هى قوة جسيمة غير باصرة التى ينطبع فيها صورة للنقطة حيث كانت فى حيز ومنها الخيال
 اى القوة الخيالية وبى كنهان المحسوسات المشتركة وبى التى تحتفظ صور المحسوسات المتممة فى المحسوسات
 الظاهرة فيثبت وجود بديل انها اى المحسوسات يزل عن المحسوسات لادراكية كما فى النسيان فان فيه سبب
 بالكلية بل مع سببها الاستحضار فى التفات كما اذا رانا شخصا ثم غاب ثم حضر فبقينا نعرفه بالامارة اى انما

قبا فخر ان لنا قوة ما نظري احتمال لم تعرف الذي رايته والثانية منها الوهم في القوة الوهمية التي بها يبدى
 القوة الغير المحسوسة الثقيلة بالصورة المحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو ومنها الحافظة الاحكام الوهمي
 المعاني التي يركبها القوة الوهمية وهي كالمزاجية بها ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال الى جسم المشترك وانما حسنها المتصور
 في الصورة المحسوسة والمقاومة المحسوسة المتشعبة منها لعدة وتركيب الصورة بالصورة والمعنى بالشيء تارة اخرى هي تخدم
 العقل في افعالها ويسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم متفكره ويستفكر
 وانما لا تكون وانما لا ينفذ لثبته والحل للحس المشترك مقدم البطل الاقل من الذمائع وانما لا ينفذ
 من علم التشریح ان للذمائع تجاوب ويطون ثلثة اعظمها بطن الاول اصغرها البطن الاوسط وهي كنفذ من البطن
 تقدم الى البطن المؤخر كذا صورته -  - والحل للخيال مؤخره لانه مرتبة التي تحتفظها والحل للنفذ
 المنبثقة البطن الاوسط الذي كنفذ - واللوه هو مقدم البطن الاخر وللوه القوة الحافظة اخرا هي
 ايش الاحر وانما تعرف محالها المذكورة بدليل الاختلال باختلال المحل فانه اذا انطرق آفة الى محل من هذه المحل
 فمحل فبذلك القوة المحسوسة دون غير لم ولو لا اختصاص كل من هذه القوى بمحلها كان الامر كذلك والقوة المحسوسة
 اخرى هي الكلام فيها بسطة في القوى المذكورة لان المباحث الكلامية لا يتعلق بهذه شئ فمعلقا بتلك التي تحتل
 القوة الفاعلة للمحرك والباعثة عليها والباعثة منها تسمى شوقية ونزوعية تبعث على جلب البنية
 او دفع البنية ويسمى الاخرى الباعثة الى جلب المساق شوقية والثانية عضدية والفاعلة للمحرك
 فاعلة منها يدركها بعض العضلات الى جهة مبدى فها فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في الفيض
 فيض الاعضاء على تبهيد الاعصاب ترعى الاعضاء بالافعال الى خلاف جهة اي جهة المبدى الترسدية
 القوة في هذه القوة العضدية والبعيد هو الادراك وبنيها الشوق والارادة فان النفس يدرك اولها الحركة فتشبه
 اية انما تتردد في ارادة قصد ويجاد لها فتصل الحركة بتبهيد الاعصاب وارضائها رابعا والله اعلم بالصواب
 لما تفرغ له من ابواب الثالث في الجوارح في الجوارح فقال **الباب الرابع في الجوارح** وهو
 في رتبة نفس ثلثة في النفس واحد في الفعل **الفصل الاول** في النفس هي كمال الجسم من حيث انبثاقها
 فتصومها احكاما الى نفس فليكنه وقا لو ان الكل فلك نفسا مجردا هي مصدر الافعال مستمرة على نفع واحد والارادة
 وحركات الذمائك ارادية لما كان حركاتها ارادية كانت لها نفس ونفس انسانية ويسمى بيانها قد يطلق
 على مبدى انما انبثاق وعقولها كمال اول الجسم طبيعي من حيث يتخذ في وجودها كمال جسديا والحمد لله
 ويفيد اول استخراج عن الحركات الانسانية المتأخرة عن الحصول النوع في نفسه كترابع الكمال المحصل للنوع من العلم
 القدره والجسم يخرج عنه كمال الجوارح اي منوعاتها وبالطبع يخرج الجسم العدا وبالا لى يخرج العناصر بايجته يخرج

كل كمال الخلق بهذه الحيثية او على مبدأ الحيوان وعرفوا باننا كمال اقل جسم طبيعي الى من جهة ما يسن تحريك بالارادة وانما
اعتبر الاطراف ثلاثا لسمي نفسا نباتية او انساني لسمي نفسا حيوانية او العقل من ادراك المتكلمين اقول النظام
ان النفس الانسانية جسم لطيف متحرك في جميع البدن لا يتبدل ولا يتخلل ولا اجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى آخره التي لا يبقو من الحيوة باقل وتمامها قال صاحب الصالحات التعريف الثاني انشأ تحقيق المتكلمين
واعلم ان آل فربن التعريفين الى انما جسم لا يتطرق اليه تبدل وانما لا بد من عن ضعف لان البطل الانساني واما
في التبدل فيقول بالاجزاء الاصلية مثل الاجزاء التي تحدث بعد التعلق او كل منها فذا تاتي حاصلة بما لم يكن اذ المنظمة
للغوة النباتية التي هيما يغذي الى ان يتصل بالبدن والاعضاء وشيئا به الروح وبعد فمعنى نظره والقال يكون بانها جسم
من الحكماء اياها منهم فليطرح قال انما النار السارية فيه لان خاصية النار لا تشارك في الحركة وخاصية النفس لا تشارك
اشراق ومنهم من قال انما النار لانه لطيف نافذ في المسافة الغنية قابل للشكل المختلفة وتحرك الجسم الذي هو غاية
المفوض النفس كذا فالنفس الهوار ومنهم من قال ليس له اصل انما المادان الماء والهواء والنفس منهم ساو فليس الاغصان
والحيثية الى الشهوة وقلية الى الغضب غير ذلك يبلغ اقوالهم الى عشرة تنكنا لا حقا الاطراف المتعدي اراء الفلاس في بعض
المتكلمين كعمر بن قدار واحترقوا اكثر الامية وبقية الاسلام انما في الارغب القائلين بانها ليست بحسب ولا تتبدل انما
جوهر مجرد اى ليست قوة تباينة حاله في المادة ولا جبال هو لا مكانية تقبل ان تارة متصرف في البدن تصرف
التي برين غير ان يكون داخله فيه بالجزئية ويجعل كذا على انما جسم وجوه الاول انا فكم على الجزئي وحكم على
لا يكون الا بعد الادراك وهذا هو الجزئي مناهي الجسم ليس له الادراك ليس النفس فتكون جبالا انا اذا حسنا
حرارة جزئية مثلا امكننا حمل الحرارة الكلية عليها بان الحكم ان هذه الحرارة الجزئية والحرارة والاعمال الكلية على الجزئي بانها
ضرورة ان التصديق يسوق بالتصور فلما كان المدرك للجزئي البدن كالمدر كالحكي البان ايضا فان قيل فيقول
ان النفس لا تدرك الجزئيات بل يقول انما تدرك الكليات بذاتها وجزئيات بواسطة ادراك البدن فذا فم يلزم ان يكون الانسا
مدركا للجزئيات مرتين الاول وقت ادراك البدن والثاني وقت ادراك النفس بواسطة وان يكون الانسان الواحد ليس
فيلزم ان يكون لكل انسان نفسان وذلك باطل بالبدن واجب الثاني في العشار اليه باننا وهو معنى النفس صعب
بادشا الجسم لا حصه سناك وانه الذي يقوم ويحس ويشي ويقف وما هو كذا فغير مجرد بالضرورة فالشار اليه بقوله
انا غير مجرد وقد قلب الامام الرازي به الوجه بحيث يدل بانها غير جسم والبدن قابل في المطالب العالية في اجزاء انما هي
الجزء والاعمال اليه كل قوله انا فذا يكون معلوما الحال كونه فاعلم ان جميع الاجزاء اذ بدائية الاعمال والباطنة فان كان
حال انما جسم فبطل فكرت واصبرت وصغت مع انه يكون حال تحرك هذا الكلام فاعلم ان وجهه ووجهه وقلبه ووجهه
اعضائه فاعلم انما لا يعقل عنه والا لزم ان يكون شيء الواحد مشحور وغير مشحور في ايام الله

النفس غير البدن فيكون مجردا ويغيب عن جوارحه ودلائله ان منبه ان النفس مجردة عن الجسد واستتيت الى تفصيلها
 ج الثالث ان نسبة الجرد الى الابدان على السواء اذا تصرف للجرد في البدن مجرد التصور والعقد لا تصرف
 في البدن اذ ذلك على الجرد محال الا بان كلما قابله تصرفات النفس نسبتها اليها على السواء فيجوز ان ينتقل النفس من محال
 آخر فلا يقطع بان زيد لكان هو الذي كان الرابع طواهل المخصوص مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا
 انفسكم واطيعوا امر الله ولا تشكوا في الحقايق ليست الا البدن وقوله تعالى يا ايها الذين اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة
 يخلق منها زوجا وقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وغير ذلك فدللت طواهلها على انها جسم احتجوا اي
 متفكون بانها ليست جساما ولا جساميا بوجوده الاول اتفقا ان النفس بنبعها للجردات والتبسيط يمكن من محال
 لما ليس بمادي للجردات وكذا في وضع ومقدار الكليات ولا قابل للاقتسام كالسبب فيلزم ان يكون
 محلهما هي النفس مجردة لانه لو كان محل البسيط جساما او جساميا شالا لكان ذا وضع اصالة او تبعها التبع فيلزم ان يكون
 مستقما وانقسام المحل بوجوب انقسام المحال لان المحال في احد جزئية غير محال في الاخر وانقسام المحال باني السببية و
 المفروض انه بسيط وانما تعقل الكل وكلما تعقل الكل فهو مجرد لانه محله ومحل الكل مجرد اذ لو كان ذا وضع لكان جساما
 جساميا فتختص بمقدار معين ولو كان كذلك لزم ان يكون الصورة الكلية اسما له فيه ايضا موصوفة به كالمفرد في
 الوضع المعين بسبب المحل وهو باطل واجب بانه مبني على ان التصور يعول معنى شئ في العقل ولا يشبهه ولا يفسد في
 محل الصورة البسيط لانه لا يلزم المطابقة بين الصورة وجو الصورة جميع الوجود ب الثاني اتفقا
 اي النفس تدرك ذاتها ولا اتفقا وهي المحرك وادراكها كافيا لا يشبهه ولا يضعف النفس ككثرة الافعال
 ولا يتكاسل كالجسد ولا يبرم بطول الزمان وضعف الاعضاء ولا شئ من القوى الجسامية كذلك
 تغلب انقلاب الزمان وطول الدهر والآن ج الثالث ان القوة العاقلة لو كانت في جسم وحده
 محل لما تمان كفى في تعقله اي تعقل ذلك المحل خصوص في مقارنة اياه لم ينقطع تعقله بل يديم حصوله المتعاقبة
 دائما والا اي وان لم يكن بمحضه والمقارنة بل يجب ان يحصل صورته فما لم يحصل التعقل اصلا لا متناع
 فقد الصورة اي الصورتين دليل سبق احدهما صورة المحل الثانية الصورة اسما له في القوة العاقلة
 لشئ واحد بل المحل اذا القوة العاقلة حاصلة في محلهما فما هو محل فيها يكون حاصلا فيه ويجب بان لا نسلم ان حصول
 الصورتين احدهما عقلي والآخر في مادة متعق في جسم واحد ومعنى هذا الاحتياج على ان ليس الا ذلك مجردا وضافه
 محضه بين المدرك والمدرك بل لا بد من حصول صورة من المدرك عند المدرك والاسما ان لا يكون حصول صورة
 العينية لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا الاحتياج الى اشتراط الصورة بل الى حصول شرط تلك الاضافة المحضورية
 وجب آرد ذكره صاحب الصواعق وهو ان الانسان بالارتباط بالاعراض عن الاعراض المادية قد يصير

عن الغائب مكانا وزمانا ويقوى على افعال عجيبة لا يتقوى قوة اجساميات بها بالتصور والتحصيل لا بالتعلق والتوسل وذلك
 آية كونها مجردا كما شئ من الاديان ونظير في زماننا هذا ان قطب العالم ايران الحق والحققة والشرقة والطريقة
 والدين في سبيل جانب في نهر والحقائق لا يزال المباركة شي فقال اجرام شهاب حديد نصار كما قال المستشرقون ان
 شهاب حديد روضة المباركة تلك كمثل صخرة مركبة من حجر حديد خشب ووبره كونهما مجزوا وانفصل عن الشهاب العرش
 والوصول الى العالم العلوي ونقل كشت الاسرار عن اساطيل ليس انه ذكر في تصنيفه السني بالميم الذي شرعه في
 الصور ونقله بالبرية عند المسح فاعلم من هذا قوله كشمس واصلح لاحد من المستقيم بالشد بوبره يستحق بركات
 الكندي قال اني ربا حلون بنفسه كشمس او غلعت في في وصورة كافي جود بلا يدن فاكون داخل في ذاتي فاجا
 من سائر الاشياء فاعلم في ذاتي من الحسن والبهار البقية له متعبا بها فاعلم اني من العالم الاعلى الفاضل الشريف
 واني ذو حيوة فخاله فلما ايقنت في ذلك رقيت بمرتبتي من ذلك العالم الى عالم الجبروت الالهى فحضرت كاشفة
 موضوع غير متعلق به فاكون فوق العوالم كلها فاراني كاني واثق في ذلك السرقة الشريف الالهى فاراني
 من حسن والبهار لا لا فيدر الاش على صفته ولا يدعي الاسرع فاذا استغفر في ذلك النور والبهار ولم اقول على انما له
 هبطت الى الفكرة من ذلك العالم العاني فاذا صرت في عالم الفكرة والروية جيتت الفكرة عني ذلك النور والبهار
 فابقي عجايب كيف اتحدت من ذلك الموضع السالك الالهى صرت في الموضع الفكري بعد ان فويت نفسي على علمين
 بدنا والرجوع الى ذاتنا والارتقي الى عالم الملكوت ثم الى عالم الجبروت حتى صارت في موضع البهار والنور عجب
 فلان كيف رايت نفسي ممثلة انوار هي في المبدن كجسدها وهي ما كانت الا حاله كونها خارقة منه ويمكن ان يكون
 ثم من التيمات ثمر النعمان متماثلة لوجدة احد هاد سبب من قدما الفلاسفة الى ان الشخص هو
 والانسان متماثلة متحدة بالماهية واختلف الافعال والادراكات عايد الى الاختلافات الالات وقيل ان
 الشخص متماثل الفة بالحققة لاختلاف لوازمها وهي القوة والفجور والذكاء والبلادة وغيره ليست سبب الخلق
 اذا الانسان قد يكون بار والراج وفي غاية الزكاد وقد يكون بالعكس وقد يتغير المزاج ولا يتغير ذلك ولا المزاج
 الخارجية لانها قد يفتني غلظت زاجها وافلا عنها كما صاحب الجبال المحاصل هذه فعلم اننا لو ازم بنفس اختلاف
 الوازم يدل على اختلاف الملزمات فيلزم اختلاف الشخص بالماهية وفيه لانه سيجوز ان يكون ذلك الشخص
 له اختلاف الالات الادراكية والامور الخارجية لا سبب اختلاف الشخص بالماهية وانفقوا على اختلاف
 على بدنيهما هي نقاب النفس ابد الابد انما قدنا فلنفس من كقولهم تعالى ولا تسبن الذين قتلوا في سبيل الله
 ان ادبنا راعدا لا يتوون ولكن يغفلون من دار الى دار وقوله عليه السلام ان ارواح الشهداء في اجساد
 طيور وخفرا سميت وغير ذلك واما عندهم فلانها غير مادية وكلها تعقل لعدم قوامه في وقت يتقرب بل للشي

الأكبرية التي قد مرها بان لو كانت حادثة لم تكن أبدية ولا لازمة باطل لا اتفاق وجب اللزوم ان كل ما هو ثابت فاسد اي
 قابل لعدم ضرورة كونه مسبوقا بعدم وقبول عدم ثباته في الابدية وكذا يتوسل باستغنائها عن كل ما لها بها
 فذري بان ثباتها لو كانت مادية لكانت مادية لوجوب كون كل حادث باوثة كما مر وقد تستدل على حداثها
 اي بنفس جاذبة لو كانت بنفس قديمة يلزم غرقها في اقل تعلقها بالبدن ولا تعطل في الطبيعة خلافا لظواهر
 انفردا ولة فانها لو كانت منتنة كما لا تنافي في ربيع وريحان او متماثلة بجزايلها وجمالها في عذاب ونيران فيكون
 في شغلها اقل بانيها لو قدمت فلزم من ان يكون واحدة او متعددة ولو اتحدت امتنع تعددها بعد تنوع
 بالادان لو كانت بنفس الواحدة نفسا لكل بدن ولزم اشتراك جميع الأشخاص في الصفات في نفس
 العلم بالقدرة واللذة وغير ذلك وكلما يعقل العالم يعقل الجاهل نفس عليه وان باطل بالضرورة وان تعددت اي
 النفس في متعدد ممكن وان لم يكن لا يكون الا بعلة فمقتضى ان يكون الماهية اي بانيه النفس وبلوازمها فيكون
 كل نفس نوعا من نفس في شخص واحد فيلزم اختلاف النفوس بالحقيقة وهو ثبات في التماثل وهو باطل
 اذا انظرنا لثقة البشرية جميعا قسوتها في الهية والاكات مركبة مما لا يشترك في النفس ومما لا يتشارك
 في كبريهم وهم لا يقولون بانها قسم وتماثل ان يكون ذلك في المقعد ويماثل فيها اي في النفس كالشعور بها
 مثلا بلوازمها باطل لانه يستلزم الدلالة لان حلول الشيء في شيء فحينئذ يكون محله فلو كان تعيين محله ماصلا
 له او غير ذلك ان يكون بالعوارض الحادية والقوايل ومادتها البدن فلا يكون حصولها الا بان يكون
 قبل كل بدن بدن آخر وهو ايضا باطل لانه يستلزم التنازع وهو باطل لما سبق من انما يستلزم باطل كونه
 وايضا لا يزم بقوله الجسم في الاول لان مادة القديم كونه قديما وهو ايضا باطل لان كلامنا في الادان اسما وشرعا
 فلا يكون مقتضى الابان يقال النفس مادية تشرى اي بنفس مع البدن على التساوي قطعنا اي ليس لبدن
 واحد لا نفس واحدة ولا تغلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاتباع فظاهر اذا لم يقل احد ان لبدن واحد
 نفوسا اما على سبيل التبادل والاتصال فلا يجوز قطعنا لما اشار اليه المصنف قوله ولو تعلقت قبل ذلك ببدن
 آخر لتذكرت بعض احواله اي حال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات الثابتة بموجب الحق
 لا تختلف باختلاف احوال البدن ولزم ايضا ان يكون عدد الادان المماثلة مساويا بالعدد والادان اسما وشرعا
 لذا لم يزم تعلق بعض النفوس بموادي البطلان لانه تعلم ان الادان المماثلة التي كانت في زمن الطوفان لا
 مثلها الا في الاعمال المتشابهة ولا حجب نفسان عن حصول اتصاف لان تعلق النفس بغيره حدث في النفس
 لعموم الغرض يعني ان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني لبدن وذلك
 بحصول المزاج الصالح فاذا تم المزاج يحجب حدوث النفس باسبق من لزوم وجود العلول عند تمام العلة فمقتضى

نفسان متعلقة بجماديه وخاتمة تشيبت الشاسخية اى قيل بليقة انها لو لم تكن متعلقين بالبدن لكانت متعلقة
وانه لا تعطل في الوجود وان شأن النفوس الاستكمال والاشكال لا يكون الا بالتعلق بالبدن ولا بالاشكال
بوما ثبتت بالشرع من السمع اى سمع الكثير من نبي اسرائيل الذين اعتدوا في السبت قردة وخنازير والحشرات والمعاد وكما
في احياء يئس عليه السلام بعض الاشخاص يتوهم منها انه يلزم من شرتقها القول بالتبانيخ فليس من المتنازع ان الشياطين
هو ان النفوس بعد مفارقتها الا بالان تعلق في الدنيا ابدان آخر لا يدبر والتصرف لا ان يتبدل صور الا بالان كما
المسح ويقتضيه اجزاء الاصلية بعد التفرق كما في المعاد ما جاز عليه الصلوة والسلام كما يقال ان النفس
الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسط تعلق باجزاءها ونزولها واشباح مثالية والنفوس الناقصة
بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسب من الاخلاق وتمكنت منها من الهضبات والقالمون يتكبرون
المعاد يحسباني وهو حشر الاجساد وكون الجنة والنار وادى ثواب عقاب ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة
النفوس عن الابدان والجنة عبارة عن اتمها جاكما لا تلتصق بالبدان تعلقها بالبدان حيوانات اخر غشاها
اكتسب من الاخلاق مثلا متعلق نفس السورس يا تخنجر السارق بالفارة والسجج بالهكاس واشرب بطلب
منذ رخرة في ذلك بسبب الاشخاص والاشغال اى تترك من بدن الى بدن في تلك الهيئة المناسبة مثلا
يتبدل نفس السورس من المتعلق ببدن الخنزير ثم الى دوتيه في ذلك متى انتهى الى النمل وهو المعنى بقوله الى النمل
من الظلمة وتتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالهيئة بخروج حكاية لا يتبها اليها من تغيير دورية
ولا يلبثت من كخط من هداية ويروجون هولاء الاشهر هذا الزمى بالعبارات المفصلة ويصرفون اليه الخلق
الواردين في الجحيم باننا راقرا على الله ومن شروهم نفوسهم فاشهد لهم الثابت عندنا بالشرع بقاؤه من الكتاب
ولسته واجل الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يقتصر الى الذكر وقد ورد الامام في المطالب العالين
الشواهد العقلية والنقلية بالنفس ذكره الى الاطاب واقفت احكامها لنا فيه بناء على استنادها اى النفس
الى القدير الذي هو علمها استعداده فيكون ازلية ابدية او بشرط حادث هو المزاج الصالح فيفيض النفس
من القديم فلا يكون ازلية يلزم ان يكون ابدية لان ذلك شرط في الحدوث دون البقاء وبناء على ان
الفناء بمعنى إمكان الاستعداد تفنقوا الى محل لان القوة الاستعدادية عرض فلا بد من محل هو مكان
استعداد القبول اموجودى اوعدى فلو كان فيها قوة الفناء حال كونها باقية لكان فيها فعل البقاء وقوة الفناء
وبها شفاء ان ضرورة تمتع ان يكون محلها واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال
ان يكون الشيء بالفعل باقيا مع الفناء ودافع فحصل مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
عند النفس لانها الحكماء كثيرا اى بالجزئيات وعلمها لانها يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان

وان هذا الموضع غير هذا العلم وان هذا الموضع انما ياتي بصورة زينة المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين المجزئتين وبين
الكلية او بين المجزئيات والحكم بين الشئيين لا بد ان يدركهما في المدرك من الانسان بجميع الادراكات شئ واحد
وهو النفس لان كل نفس تعلم ان لها السمع والابصار والادراك للعقولات ولا يتوقف في بعض هذه العقول
الادراكات عند الغلظ في ذلك المجزئيات المحسوسات للقطع بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق
للذائقة فبذلك جميع المحسوسات الظاهرة والباطنة وانما هي آفة هذه الباصرة وغيره من المحسوسات (انتهى له اي آفة
للابصار والسمع وغيرهما) لان ما يمتنع ادغامه في الموجود من ذوات الادوار والمقادير كثيرا مما يتجمل
ويدرك في ذلك ان الادراك لا بد له من الارقسام والنفس لا تتجزأ ولا تتقسم فادراكها انما يكون من المحسوس
القول بانها اي النفس لا تدرك المجزئيات بالذات بل فيشترط في ادراكها ان يكون بالادراكات في المقام
بنينا وبهتيم لانه يلزم على هذا القول كونه النفس مدركة للمجزئيات لكن بواسطة ونحن لا نخرج من بان ادراكها ليس بالادراك
الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك المجزئيات عند فقدان الادراكات ضرورة انتقال المشتراط بانها الشترط في
المشتريه بخلافه فان الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد الفاعلة من الابان ادراكات بمقدرة
جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الالحيا والذين كان منبهم ومن الميت تعارف في الدنيا ولهذا ايقظ زيادة في
فهمه في الدنيا باعترافنا بها اي يقول الاثر عن المبدء الفاضل لاجل الاستكمال يسمى عقلا نظريا
واعلم ان لفظة القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل فكذلك يطلق على مبدأ التغيير والانفعال بقوة النفس متباعدة
عما فوقها من الكمال في العلوم والادراكات يسمى عقلا نظريا وهو ابتداء في العلم لان العقل الكمال ما يستعد
سواء كان له على ثلثة اشياء قوى وتوسط وضعيف فبذلك المبدء بالضعيف انه في ابتداء احوال فقال العقل
وهو بمنزلة قابلية النفس للادراكات وانما يسمى به تشبيها بالحيوي الاول بحالته في نفسها عن جميع العقول القائمة
بها الذي شأنه استعداد المحض بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط العقل بالملكة الذي شأنه استعداد
النظريات بحصول الضرب اي بعد حصولها وانما يسمى بالملكة لما حصل لها من ملك الانتفاع بالنظريات بمنزلة
الامر المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في اختلاف اسطواناتها بحسب اختلاف درجات الاستعداد والاعتد
العقل بالفعل الذي لها التمكن من استقصاء النظريات من غير تحصيل كسب جديد لكونها معرفة متحصلة
بمجرد الانتفاع بمنزلة الفاعل على الكتابة حين لا يكتب له ان يكتب متى شاء وانما يسمى به لشدته قربة من الفعل
اما الكمال فهو العقل المستفاد الذي هو حضور النظريات عند هاهنا اي عند القوة العاقلة متشاهدة بمنزلة
الكتاب حين الكتابة يقال ابن سينا في كتاب المبدء والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف
بالاعتبار فانه من جهة تخصيبه للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصوله باقية بالفعل عقل مستفاد وبالعقل المستفاد

أو علم الروح لا يشاء في غيره كالتعلق بعالم الغيب هو شكله من الله تعالى وهذا الاعتبار له قوة تسمى نظرية وقد
 ارتفع كما فصلنا تعلق بعالم الشهادة وتوحيش العين بتحصيل الكمالات وهذا الاعتبار له قوة تسمى عملية كما قال المصنف
 وقوة النفس باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل غيره وإن كان أيضا عابداً إلى تكميل النفس من حيث إن البدن له
 الألبها في تحصيل العمل سمي عقلاً عالياً وهي قوة النظور والاستنباط وانتظام أمر المعاش والمعاد يعني أنها قوة
 بها يمكن الإنسان من استنباط الصناعات والنقوش في موضوعاتها التي هي بمنزلة المراد وتمييزها عما هو الذي يجب
 الاتيان بها من المفاسد التي تنجب الاحتيااب عنها فيعلم بذلك أمر معاشه ومعاذه كما سيحكي وهي مبدأ حركة الإنسان
 للأفعال الخيرية منها علة باروتية على مقتضاها ونسبتها إلى القوة العملية إلى قوة النظرية هي أن أفعالها وأعمالها الخيرية
 تنبعث عن ارادة رزقية ليستند إلى ارادة كليية وهي تنبسط من مقتضات اولية كانت او تجزئية او قطعية يحكم بها القوة النظرية
 مثلاً يستنبط من قولنا ذيل الدرع جميل العقل الجليل ينبغي أن يصدر عنه ثم يحكم أن هذا الدرع جميل يعني أن نبدل هذا
 المستحق فينبغي من ذلك شوق وارادة إلى بذل مقتضى القوة المحركة على دفعه إلى المستحق وتفرغ على كماله إلى
 القوة النظرية المحركة النظرية المفسرة بمعرفة الأشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية وبذلك كما حال لها
 بالنظر إليها إما أن يكون قد حصلت العقائد او يكون قد حصلت العقائد الباطلة او حصلت اعتقاداً صليماً والاول سمي
 الثاني شقي والثالث في سعة رحمة الله وعلى الثاني أي تفرغ على العقل العمل بالحكمة العملية لمفسر في أفعالها كالنور
 على ما ينبغي كذلك الشاى بقدر الطاقة البشرية قل المفسر رحمة الله كما أكثر الحملات وغشاً الباطل من الظلال في شأن
 الكمال ينبغي كونه كون الأشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقادة في ذلك من ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على ما ينبغي
 وكانت الحكمة الحقيقية الشرعية لكن لا ينبغي جود الاحكام العملية بل معنى معرفة النفس بالها وعلما والعلم بها على ما ينبغي
 أهل التحقيق ومن ههنا يقال ان الفقه اسو للعلم والعمل جميعاً وان الحكمة المشار إليها في قوله تعالى ومن يتق
 فقه اولى خير الكثير هو الفقه وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة ما يتعلق باختيارنا يعني ان الحكمة المفسرة بمعرفه الأشياء
 على ما ينبغي قد ينقسم إلى قسمين لانها ان كانت علماً ومعرفة بالامور المطلقة بقدرتها واختيارنا لعملية وغايتها العمل بتحصيل الخير
 والافضلية وغايتها ادراك الحق فان تعلقت الحكمة العملية المفسرة بالمعرفة بالارتياف باصلاح الشخص وذلك كما
 نفسه فعله تهذيب الاخلاق او تعلقت بانتظام الامور المشار إليها في الانسانية اسماحة واصول المنزل فعلم
 تدبير المنزل او اعمامة والمدنية فعمل سياسة المدن وتوصل الاخلاق الفاضلة التي بها يتميز بها
 اعتدال الفقه الشهوية وهي قوة كون مبدأها المنافع دفع المضار من الماكل والمشرب وغيره وسيجي
 بالقوة البهيمية والنفس الامارة بالفور هي أي الاعتدال المذكور والعفة فهي منسوبة إلى القوة الشهوية لانها سمحت
 من تصرفاتها على وفق اقتضائها النظيفة لعلم من ان سبب الموى والقوة الغضبية هي مبدأ التقدم

والشوق الى التسلط والتوقع بغير القوة السبعية ونفس اللذات ايضا واعذا القوة هي الشجاعة وهي انقياد الغضبية
تكون اذما على حسب الفكر والروية من غير اضطراب الامور العائنة والمنطقية وهي مبدأ وراك التحاقي والشوق
الى المنفعة في العواطف يتميز من المصلح والمفاسد واعذا لها هي الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما ينبغي وعلى ما هي عليه
سطاة بشرية وعجزها العدالة اي اذا اجتمعت هذه الفضائل الثلاثة حصل من اجتماعها حالة تشبه في العدا والكل
او صحة من ثمة المذكور طرفان افراط وتفرط هما زيلة فالحق طرف تفرط الجور وهو يكون عن ظلم
في العقل والشرع من اللذات وطرف افراط هو الجور والاعتدال وهو التوقع في ازدياد اللذات بحيث لا ينبغي للشجاعة
طرف افراط هو الحق وهو الاقدام الى الممالك على ما ينبغي وتفرط هو الجور وهو انحراف عما لا يندرج في الحكمة
وطرف افراط هو الجور وهو التفرط في الفكر فيما لا ينبغي وعلى ما لا ينبغي وطرف تفرطها العداوة وهي تعطيل الفكر عن
اكتساب العلوم قال سيد السجواني وما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون
النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من الحق
والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لامن الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى
بمعناه وعرفته افعاله من البعد والامداد والاعلاء على حقائق مخلوقاته واجوامها داخله في العدالة كما يظهر في كل
في مقامهم لمن له فطرة سليمة تنبئهم علم ان تعلق النفس بالبدن هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جليا لما ساء
لا يتفهم وادام البدن صالحا لان تعلق به النفس لا تبرى الشا سجنه ولا تمل بربيع طول الصفة لتوقف كما لانها ولذاتها
العقلية وبسببها عليه فانها في مبادئ خلقها تعلقها عن الصفات الفاضلة كلها وبواسطة البدن والالآت مالت خطها
من العلوم والافلاخ المرحية وغير ذلك عندنا بالقادر والها رتبة فلا حاجة الى اثبات القوي واعلم ان الله تعالى
خلق الانسان بحيث يحتاج الى جلب الملايم واعطى الشهوة بجلية ويحتاج الى دفع الكفا في فاعطى الغضب لدرعة وعطى
الغيرة لفرق بينهما والعدالة لتكاسي وزنه العلي يا من صارا واعلم ان كلما غلبت الامته من الاخلاق الفاضلة
بامر او اجورها مصلته في عالم الراساة وان كلما غلبت الامته من الشرعية باجمعها مصلته في عالم شارع الشرعية و
ان الصيغتين ينبع الانبياء فيما ذكرنا ثم الشدة وتكومت ثم وغم على حسب المراتب وان الانسان مجبول على الشهوة و
الغضب والتدبير في امره شيئا فخلق لما صار والاطل عمرهم مستغرقين في قصار وطول الشهوة وقصا وطول الغضب
وقصا وطول التدبير في امورهم يعيشون تاركين العدل فيها يكونون مستيقنين عن الآخرة كما يارب الدنيا فالنبي صلى الله
عليه وسلم فيهم طريق الاجيار وامرهم بانبي عليه الاجيار فالواجب على الانسان ان يطلب الاشكال للعدالة
ويطلب طريقة على السيرة فيفضل في العقل وهو جبر مجرود في ذاته مستغن في فاعليه عن الالآت الجسمانية اي وجود
ممكن ليس جبارا ولا عالة ولا حرة منه احتجوا الى الحكماء على وجوده بان اول ما خلق الله تعالى العقل المخلول

الأول من حيث انه مجرد وفيل ذاته ومبدؤه هو العقل لا غير كما ورد في الحديث اول ما خلق الله العقل الخ وتوفيقه سبحانه اول
 ما خلق الله نوري العقل هذا المعنى صحيح وان الله تعالى واحد لاكثر فيه بوجه من الوجود فلا يصدر عنه الا واحد فالاول ما
 لا يكون جسما لاكثر ثم تتركبه ولا هيولى او صوراً او عرضاً اى لا يجوز ان يكون احداً اول المخلوقات اذ لا يتقبل بالوجود
 لا افتقاره في وجوده الى غير فاعله لان احتياج الهيولى الى الصورة وهى الى الهيولى في الوجود بين واقع وهو العوض المردود
 كذلك لا يتقبل الوجود لا يتقبل بالثبوت والصادر الاول سبحانه يكون مستقلاً بالثبوت والوجود ولا نفساً لا يتقبل
 بايجاد ما بعده بحد الجسم وانت تعلم ان غنى هذا الاحتياج بل اكثرما احتجوا به في هذا الباب على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
 وقد مر انه يجوز ان يصدر الكثير عن الواحد بحسب كثرة الاعتبارات والجهات فاحفظه واحتجوا ايضا بان حلة اول الاجسام
 لا بد ان لا يتقبل من حيث ماهية ذاته والافقية كثرة الاعتبارات كما سيجي على كثرة لتلايقه من اول الواحد لا سيما
 اثر الواحد الحقيقي فلو اشتمل على كثرة يلزم تعدد صورته وهو باطل مثلاً لو كان الموجد للفلك الواجب تعالى لكان موجوداً في
 ايعض لان الكل لا يتم بدون اجزائه فيكون الواجب لكل واحد من اجزائه فيكون الواجب تعالى بمصدر الاثنين في مرتبة واحدة
 وان يستغنى في ذاته وفعله عن الجسمية لتلايقه الى تقدم الشيء على نفسه وذلك انه اذا كان علة اول الاجسام لم يستغن
 انما يؤثر فيها لوضع مخصوص بسببه اليه بالاجادة والقرب او المحاذات والمقابل كما يشهد بذلك التجربة فان النار لا تسخن الا
 بايجادها وليس لا نفس الا ما يتقيا لها فاما وجوب ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لم يلزم
 ان يكون للهيولى الى هذا الجسم الغضوض فلو كان الصورة فيلزم ان يكون الصورة متقدماً قبل انما هي الصورة لان وضع الهيولى
 مستفادة من الصورة التي ذات وضع بالذات لكونها في نفسها متممة بالجهات فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يجوز ان يكون
 علة اول الاجسام نفس متوقفة تاثيره على جسم ولا العرض تناخه عن الجسم في الوجود فاما ان يكون العقل هو المطلوب واخيراً
 بان دواير حركات الافلاك التي هي ارادية لا تكون الا المطلوب ذلك المطلوب لا يجوز ان يكون محسوساً لان طلب
 المحسوس سلب للملايم شتوة ودفع المناقضات بها على الفلك محال لانه بسيط منتزاه الا حوال فيكون امر اسبقاً وذلك
 المعقول المطلوب معشوق لان دواير الحركة لا يكون لغرض طلب نقيضه العشق والهاشوق الطالب اما ان يريد يسل ذاتاً او
 صفاته او نيل شبيهه فاما ان لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان يسل ذاتاً او صفاته
 فيلزم انقطاع الحركة اية او دواير طلب المحال فيتمين اثالث رهوان يكون الطلب لنيل شبيهه بالمعشوق فالحركة لكيف للنيل
 شبيهه دواير غير مستقرى شبيهه بغير شبيهه فيقتضى شبيهه يحصل آخر المعقول كامل هو مجرد منتصف بصفات كمال
 بالفعل لا يتناهى كماله ولا له الا انقطاع اى انقطاع الحركة حصول الاراد وطلب المحال لو تمركز لتعقيل ما هو
 اسماصل وليس هو الواجب تعالى ولا بل لو كان الواجب لم يختلف الحركات فحين ان يكون هو العقل وثبت فيك تعدد

بالنفس الكلية ذار من الاعظم ويتشعب ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش والسطر اذروا بقوا الكل درتجروا
اشبه عنه حلول الاشياء تلك الدرجة وكذلك من الايام وساعات والجماد والحيال المتساوية الصلوات من الزمان
لناتية وبسبحان وغير ذلك قد ورد في الشرع مطابقة اليقظ حيث قال عليه السلام اتاني ملكا يقال له ملك الامر بطلد
البحار وان لكل من انواع السمكة اروح يدبر امره بل كل صنف رومانية يسبح بالطبائع النافذة مظهرات
والمنجذات ويظهر اثره في النوع فهو راحة النفس الانسانية في الشخص وعند الملائكة احكام لطيفة نورانية قادرة
على ان تيشكل باشكل مختلف نشاهد الخبير والطاقة وسكنها السموات وكامله في العاود والقدرة على اكمال
النشافة والعبودية يعصون الله امرهم ويفعلون ما يؤمرون ليحزن الليل والنهار لا يقررون والجن كذلك
اجسام لطيفة هوائية تيشكل باشكل مختلفة ويظهر منها افعال كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي والمؤمن
والكافر والشيخان اجسام نارية نشاهد الشر والاعتداء والناس في القساوتة كيرتاج العاصي للذات
فلا يمتنع ظهور الكل من الملائكة والسجن وشياطين على بعض الابصار كما يكون لبعض الشيوخ واصحابهم
وفي بعض الاحوال كما يكون لبعض الناس في تنقيذ وتطهير واصحاب السوء وقت الخلطة بالنجاسات وما على
كلامهم في كل باب من الرد والاعتراض مع اني قد ذكرت نبذاته اعرضنا عنه تخافة الاطباء قال
الهم والعلم ان الغدازن الحكماء قالوا ان ما بين عالمي الجسوس والمفعول واسطة صيغ بعالم النسل ليس في
سجود المجرورات ولما في مخالطة المراتب وبن كل مويود من المجرورات والاجسام والاعراض حتى الحركات والكمالات
والادضاع والهيئات والطعوم والارواح مثال قايم لذاته معلول في مادية وحمل فطير نفس بسببته منظر كالمراة و
الحيال والمادوسخ ذلك وقد يثقل من منظر الى منظر وقد يثقل كما اذا فسدت المرآة وانحسر اوزار التلقاة
والثقل وبالحكمة في عالم عظيم الفسحة غير متناهية وحذو العالم انفس في دوام حركة الافلاك المتتالية وتبدل خاصره
ومركباته وآثاره مركباته افلاكه واتراقات العالم العقلي ونها ما قال الاندلسون ان في الوجود عاونا مقدارا يا
غير العالم انفس لا تساهي عجابه ولا يحصى مراتبه ومن جهة تكامله في اجزاء جارية ساد بها متان عظيمتان
كل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلايق ومزاج العالم كما ان الله لا يحصى ولا يشياطين والقيان انتهى
وبوده ما نقل عن قطب الاقطاب في اعظم سيد محمد المودت بشاه محمد شاه طاب في نفاحه ومدة من نثار
بسلطان اكبر استمد محمد بن احمد وعنه ابن من ذلك السلطان اسمعيل ووالعروث بكاره اسون نابتة تس
بالخلافة بين عراك كبير قطب الدين اراد بغيره السلطنة ان تقول وصار في بيد خيرة شمس بويار بيري في محفل سيد
العليه الشان في لجة احمد ابانوا فاذ انهم اعجازكوس السلطان فجا فبقتة برانده فعد ان شيخ من فقهه وممن
الاختصاصات ففصار ذلك الاين شيئا كما كان شانه في آخر الامر فقير السلطان ولم يحيد مقصده من ان يارب من انفسه

زوجه من الملائكة فثبت داروات ان يحق بن هذا فقال الشيخ رحمه الله على سلك فان غلب عليك فثبت فقال الله تعالى
 يسبح بحمده الملائكة قد استغرت حاله التي يكون والله الهادي الطريق الصواب ومنه البداية واليه المآب والمآف
 المصنف عن اجابات النفس العقل شرح في الابحاث المتعلقة بآيات الواجب تنزيهاه وصفاه وايحوا عليه بالاشجار
 الباطنية المسماة بالآيات التي هي المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في هذا العلم فاجرى الكلام في الذات طريق الاشجار
 عند الحكماء ان يقال انه لا شك في وجوده واما ان كان واجبا فهو المبدأ وان كان ممكنا فلا بد للممكنات من
 واجب والامان كان ممكنا فلا بد له من علته بما ترجح وجوده ونقل الكلام اليه فالأليزم الدور او التسلسل وكلاهما
 محال ومنه المستكين انه قد ثبت بالدلائل حدوث العالم ولا بد للحدثات من قديم قطعاً لا بدور التسلسل كما
 ذكرنا اننا قد شاع في الكنائس والهي الاشارة الى الاستدلال بالافاق ولا نفس واثباتها صفاً لها لا
 مكانها عند الحكماء اوجدها عند المتكلمين وقد اثير الاستدلال بها في اكثر من ثمانين موضعاً من كتابنا شعر وجل
 تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحياه الارض بعد
 ربث فيها من كل ذات وتصريف الرياح والسماء السابعة والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن
 آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم سحرات بامره وكقوله تعالى سنبهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم لقوله تعالى
 الم خلقكم من نار ميمين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم سحرات بامره وكقوله تعالى
 موضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى والاسفل لان اتم الاستدلال بهذه الاشياء الظاهرة في نطق
 الكل النافع للجهل من المقرين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التمدى اليها بالاستدلال الحقيقية
 والاستدلال بهذه بما يفيض الى اليقين والحس والتأمل الى ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنياً
 مطلقاً موصوفاً بصفات الكمال على نقل عن الاعرابي انه قال البعرة نزل على البعيرة آثار الاقدام يدل على السير
 فيها وذات السرج وارض حجاج لانه على اللطيف انهم منزهة عن الزوال قال عضد الملته والدين كانت
 ان الصانع واجب وجوده ومتنع عدمه فقد ثبت انه انزل واهب ولا حاجة الى جملته سلبه براسها في الحق ان
 الواجب تعالى خالف سائر الذوات ولا يماثل غيره لئلا يلزم وجوده الممكن لان كل شيء يعرض ان
 مثلاً للواجب لا يشترك الا في السكون عنه واثبات الوجوب له ومعلوم ان ما سواه ممكن فيلزم وجوب
 الممكن مهيأ او امكان الواجب كما نزلوا شاركة غيره في الذات مخالفة بالتحسين لضرورة الاشياء منها ولا
 ان مابه الاشتراك غير مابه الا يتنازه كما سياتي فيلزم التركيب في هويته كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما سبق
 فيلزم ان يكون ممكناً بخلافه وقال قدما المتكلمين ذاته تعالى مائة اسائر لذوات واجتوا على كون
 الذات مشتركة تبين الواجب وبما مر في انشراح الوجود من الوجوه وتقريره ههنا ان الذات تنقسم الى

بآيات
 الباطنية

عن لهم قلبه ومنهم عبدة الاصنام وفي عبادة هؤلاء ميلات منها انهم كانوا في قديم الدهر عبدة الكواكب ثم اتخذوا لكل كوكب
تسلا لادواتهم وعبادتهم وكانت فيهم ترجية تلك العبادة الى الكواكب منها ان اصحاب الطلسمات كانوا يصدون الاوقات
الصالحات فلهذا اتانا في الاعمال المخصوصة فعملوا في ذلك الوقت منها ويخطون ويرجعون اليها لانهم لما عبدوا معظمين
معتقدين الاتحاق للعبادة كانهم صاروا قائلين بنفد الواجب لاستئثار واستحقاق المعبود بغير الوجوب
لما القائلون بعد الصلوات الزائدة للواجب تعالى كما هو مذنب الفلاسفة والشعيرة وما المعتزلة فلم يفسد على خلق
الحيوان لافعاله كما هو مذنب المعتزلة وخلق الشيطان للقبائح كما قال المعتزلة وخلق العقول للنفوس الفلكية
ولا اجسام الفلكية وخلق الكلال لسا في عالم العناصر كما هو مذنب بعض الحكماء فبينا الغفون بالموجدين في
الواجب من ان يكون خالق اشهر مصدر الصدور والكثرة وليسوا مشركين بالثبوت الاله المتعددة ولكن اهل البدع
والضلال لانهم يخالفون الحق بانيات الا لا ينبغي للواجب نفى ما ينبغي له عنه تعالى وتقدس الا ان القول بتعدد
الذوات القديمة الموجد للذوات مستغله خطب عايل يورث الضلالة المخلدة في الجهم والواجب ليس جسم
ولا عرض للاختلاج يعني انه لو كان جسما كان مركبا اذ كل جسم مركب كما مر وكل مركب يحتاج الى جزء ولا شيء من المحتاج
بواجب ولو كان عرضا لكان محتاجا الى محل يتقدمه اذ لا معنى للعرض سوى ذلك المحتاج لا يكون واجبا ولا محتاجا للذات
فقد لم يحيز ضرورة اتيان التميز دون التميز واللازم باطل لما هو مقرر من حدوث ما سوى الواجب صفاته بل وجوب
اى وجوب التميز وامكان الواجب كل الواجب المحتاج الى التميز وكل محتاج فمكن فيلزم امكان الواجب
دون العكس اى ليس التميز محتاجا الى التميز لا مكانا محلا فيكون مستتبعا عن التميز الواجب ويستغنى عن الواجب
مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا ولا جوهرا كما انه اذا معنى يجوز ممكن يستغنى عن المحل او ما بهتة اذا
كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذا على امر ولو اريد به اى باجوبه القايم بنفسه
وبالجسم الموجود مطلقا كما هو شائع فيما بين الحكماء فيمتنع شرعا لان اسما الله تعالى توقيفية واحتياطاً لان
الجسم والجسم يطلق غالباً على الممات والقول بان تعلق الجسم على صورة انسان فقل شأبا موجد شديدا
الجود تيل شيخ الشافعي الراس الميتة او غيره سوار كان مركبا من لحم ودم كما قال مقابل بن سليمان او نور اتلا لوم
كالمسكية البنية وقوله سبحانه ليس بشر نفسه وفي حجة العلو اما اشرفا بجمات كما قال محمد بن السعدي
للعرش في الصفحة العليا من العرش يسجد عليه امر كذا الا تعالى هو مذنب بعض اليهود حتى قالوا ان العرش اوط
من تحت الخطب الرجل السجد تحت الراكب الثقيل او مجازيا له اى للعرش فانما نحن للمحاذاة فرقان فرقة
ان بعده عنه بمائة متناهية وفرقة على انه بمائة غير متناهية فتمسك بآيات كل من جو وجسم او جسماني محتاجا
رجال فيه شيء التميز متصل العالم ومنفصل جالته في قوله والقول ثم تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

والمنصوص الوارد من الكتاب وسنة الشريعة يكونه تعالى جيباً أو في جهة كقوله تعالى وجا ربك يملكون إلّا
 أن يأنهم الله الرحمن على العرش استوى إليه يصعد الكلم الطيب يبقى وجه ربك يا الله فوق أيديهم ولتضع على
 عيني خلقك بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حشر اعلّ ما فرطت في جنب الله إلى غير ذلك وكقوله عليه السلام
 لهجارتهم حساراً بين الله فاشارت إلى السائر فلم ينكر عليها وحكم بإسلامها وكقوله عليه السلام أن الله تبارك وتعالى
 السما والدينا محمد يشهد أن الله خلق آدم صورتي أن يحبني يطيع فذره في النار أنه يضحك إلى أوليائه حتى يهبط
 نواحه أن الصدقة تقع في كفا الرحمن إلى غير ذلك متداول تباويلات مناسبة موافقة لما عليه الله تعالى العقلية
 على ما ذكره في كتب التفسير وشروح الحديث ولا يتخذ الواجب لغيره لما سبق من امتناع الاتحاد الاثنين و
 للزوم الانقلاب أي انقلاب الواجب مكاناً أو لمكان واجبا أو اجتماع الواجب ولا مكان في شيء واحد ولا
 يحصل في شيء لا متنازع الاحتياج والتحيز لأن إحماله في الشيء فيقعرا ليدني الجهة سواركان حلول جسم في مكان أو
 عرض في جوهر أو صورة في مادة كما هو رأي الحكماء أو منقطة في موصوف كصفات الموجودات والافتقار إلى المميز
 نيا في الوجوب وحكي الحلول في الاتحاد عن انتصار في حق عيسى عليه السلام وأخلفوا في الاتحاد فقال
 المنطورية معنى الاتحاد أن الكلمة ظهرت في عيسى عليه السلام وصارت معه بكل أفعالاته العقولية الاتحاد وهو
 الممازجة حتى يصير منها شيء ثالث ثالث صاحب الصفات وانما وقعوا في ظلمة في الصفات لانه جاز في الانجذاب
 ما يهيم ظاهراً على مثل هذا ولعل مضمونه بالعربي أيضا وحكي الحلول من بعض العقلاء من النصارى في حق
 عليها السلام وعن بعض فلاة الروافضة في حق علي رضي الله عنه فمنهم من قال أن الكلمة قد حل في داخل الجسد
 فيصدر عنه خوارق العادات ومنهم من قال ظهر اللاهوت فأنما سوت كجبرئيل في صورة دهنه الكلي على ما بعد
 أن يظهر الله تعالى في صورته بعض الكائنين كعلي وأولاده المخصوص الذين هم خير البرية ولا يمنع انصافاً
 تعالى لأنه تغيير لأن الانصاف به بعد المكن يكون تغييراً وهو على الله محال ولا يمتنع وجود ذلك الحادث
 في الأزل لأن انصاف الواجب بالحادث يوجب جواز زلية الحادث فيلزم الانقلاب أي انقلاب
 الحادث قدما أو زلياً لأن الأزل الذي مالا أو له حادث لا يكون بعدم العدم ويوجب زوال ضديقه
 أي ضد الحادث فيلزم عدم الحلول عن الحادث وما يلزم عن الحادث يكون حادثاً مادام انصافاً
 به بالتحليل حادث كالأصناف الحقيقية المتغيرة بالتحولات ككونه مادام حادث وقادراً عليها و
 الانصاف بها يتخذ من السلوب الإضافات والاحوال إما صفة بعد المكن ككونه غير رازق لزم
 الميت بارتقاء كالموجود وليس من المتنازع فيه فانهم فصل في الصفات الوجودية وهي الزلية
 أي زلية الذات إذا لا يعقل من مفهوم العالم إلا من له علم وهكذا قال الواجب عالم له علم

الموجودة القدرية قد هما على سائر الصفات لانهما مبدأ الاشياء وهي صفة واحدة ازلية توثر فيها من شأنه ان يكون قد
الاستناد المحوادث اليه وفاقا قمتا ومن النظم والذي يستلزم حدوثه لو لم يكن قادرا ولفي به انه انما
فصل وان لم يتبادر تركه ويراد منه كونه مختارا وبقا بله كونه موجبا بالذات وبه قال الفلاسفة فلو لم يكن قادرا لكان
موجبا وان كان موجبا بالذات لزم احدا لا مورا لا رتبة وهوران لا يوجد حادث اصلا او عدم استناد محوادث
الى المؤثر فيفسد التسلسل في الممكنات او تختلف العلل عن الموجب بطلان هذه اللوازم كلها ولسيل بطلان الملزوم اما
بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا ان لا يوجد حادث او يوجد فانه لا يوجد فلو لا الاول وان كان
فاما ان يستند ذلك الحادث الى مؤثر او يستند فانه لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا
الى قديم او شئتي فان لم يفته فهو الثالث انتهى التسلسل وان انتهى فلا بد منها من قديم يوجب حادثا بالارادة من
المحادث وقعا لتسلسل في المحوادث فيلزم الرابع وهو يختلف عن المؤثر الموجب التام كذا في المواقف
لانه تعالى لو كان موجبا لزم من ارتفاع الممكنات ارتفاعه لاستلزام ارتفاع ما ثبت بالاجاب الارتفاع
الموجب لا امتناع استناد مواضع الكواكب ولا قطاب اختلاف الاعضاء ولا اشكال في
اعضاء الحيوان واشكاله الى غير المختار لانا اذا فرضنا انه تعالى موجب قليس له قدرة مخرجة فيلزم الترجيح لا
في تخصيص الكواكب بنماذج الاشكال بانها لا يجوز ان يكون لها طبيعة النطفة او امر خارجا موجبا لزم ان يكون
الحيوان كذا وعلى شكل واحد انما كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة وبسبب الموجب الى الاخر على
الاسود وعلى كل شكل كرات مضمومة بعضها الى بعض انما كانت النطفة مركبة من البسيط بمثل ما ذكره وفيه بحث لا يسجد
ان يكون اقتران الاجزاء منها من الكرية وقد تمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيرها من الكتاب
واستند مثل قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وبان القدرة في غيرها من العلم والحيوة صفات كمال
واحدادها من العجز وبطلانها من نقص سبب تنزيهه تعالى عنها وبان اطلاق العالم وضعه على
من اللطائف والعبائب وانظامه عن جلال الكمال لا يتصور الا من قادر حكيم قائم بحكم الضرورة فليس
الخالق بوجه ستة وهو الحكماء القائلون بالاجاب بان تعلق القدرة باحد مقدرية المتساوين يظهر
الى نفس القدرة لا يكون الا بمرجح فضل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح ويتسلسل وبانه اي تعلق القدرة
بالطبيعة بالعالم اما قد لا يكون الاثر وهو العالم قديما وحادث استقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك
التعلق فيفسد التسلسل المحوادث وبان الاثر انما يصيد بعد تمام الشرائط واذا اجتمع جميعها لا بد منه وحيث
الاثر عنه بحيث لا يمكن من الترك وسح الاختيار وبان اثر المختار انما يكون احدى من الترك لانه لا يمكن
بالغير ولا اي من لم يكن اولى من الترك فالجواب اي لزم كون فعله تعالى عبثا وكلاما لا من محال وبانه انما

ان امتنع في الازل قد صار ممكنا لا يزال له ان لا انقلاب لممتنع ممكنا او امتنع الا في الازل
 وقد اوجبه القادر المختار فاستناد الازل الى المختار هو ممنوع وبانه اى اثر المختار اما معلوم الوجود اى ان
 في الازل قومه فيجب والعدم اى ان يعلم عدم وقوعه فممتنع والا لزم ايجال لاشئ من الوجوب الممتنع معقود فلا
 يكون الاثر مفقودا والزوال ممكنة في الواجب وجود الفعل في الممتنع وجيب عن الاول باننا نفترق ان يتعلق
 القدرة باحد مقدميه لانه لا يكون المرجح والمرجح فعلق الارادة لذاتها اى الارادة التي من شأنها ان تتعلق
 باحد المتبادرين لانهما كما اختار ايجال احد الطرفين فلا تسلسل وعن الثاني بان يجوز تعلق القدرة بالارادة
 في الازل بالاجادة اى العالم في وقت الذي اوجبه فيه وعن الثالث بان الوجوب بالاختيار عين الاختيار
 اى وجوب الفعل عند اجتماع الشرايط بالاختيار وهذا محقق برهنت للاختيار لاننا لم نبحث لو شاركت في
 الوجوب نظر الفرق وعن الرابع بقوله وقيل اننا لا نسلم ان الفعل انما يمكن اولى به كان عينا فان الازل في
 نفسه او للغير كما يكون عينا وان شئ عينا على خلوه عن نفع القاعل فلا نسلم استحالة على الواجب
 الصمد الى ضعفه لم يقطع قيل لان افعال الله تعالى ليست محللة باعراض حتى يقال انه اولى لنفسه والغير لا يسأل عما فعل
 وعن الخامس ان الحادث ممكن في الازل لانه لم يستتبع وقوعه لكونه اثر القادر المختار اى انه ممكن
 في الازل بالذات وممتنع الوقوع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو اولى بل لما هو ممكن
 الازل بانه لا نسلم استحالة وعن السادس بانه تعالى يعلم وجوده وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا يتناهي
 في المقدور بل يتحققا جميع هذه الوجوه من الاجوبة المذكورة في شرح المقاصد ايضا ثم قد رتبته تعالى في غير منقطع
 في طول الزمان فلا مقتضوية على بعض الممكنات بل يتناول جميع الممكنات فلان التناهي والانعطاف من خواص
 الكم لا يتم ثم اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فلا يسبب اليها التناهي لان المقتضى للقدرة هو الذات
 والعجز بالمقدورية هو الامكان والانعطاف لها ولا تاتي بممكنات قبل الوجود لتخصيص البعض بشرايط تتعلق
 التفرقة وموانعه دون البعض فالقدرة عامة بما ذكره في خصوص الدلالة على شمول قدرته مثل الله تعالى
 كل شئ في ربه وخالف بعض المعتزلة كالنظام وينبغي في القياس لانهم مع العلم بقبحه ايجاده منه ويرتبه
 بهل وكلها ناقص بحسب تنسبه تعالى عنه واجواب انه لا تقع بالنسبة اليه فان الكل ملكة فله ان يهيئ على اى وجه
 اى او البعض كما يجايب في مقدور العبد اى لا يقدر على عين فعل العبد بل على التام وهو انه لو اراد العبد
 ان يهيئ قومه فيجتمع النقيض ان اولاد قومه انما يهيئ في القدر منسوخ بل الله تعالى او قدر عليه من العبد فيه وخالف
 في تنبيهه على انه لا يقدر ان يهيئ في القدر منسوخ بل الله تعالى او قدر عليه من العبد فيه وخالف
 فانما الله اسم السبحي وتناهيه في مثله اى مثل فعل العبد اى لا يقدر تعالى على مثل فعل العبد لان فعله اطاعة

او معصية او سنة حال عنها والكل منه محال الجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض لافعال
 بالنسبة الى التبادي وقصدنا دواعينا ما فعله تعالى نفسه عن هذه الاعتبارات والاعراض وبعد هذا محال
 وبالحجة فالكل مستند اليه تعالى ابتداء اى بلا واسطة شئى ما و اختيارا عندنا واستناد الكل الى الله تعالى
 اعلم من ان يكون ابتداء او بواسطة عند غيرنا ولا يفرق قد نبت المستقر الى ان الشرور والقبائح
 من الشيطان واسند والافعال الاختيارية للحيوان اليه وهذا مستلحق الاعمال وبلا اختيار ابتداء
 او بواسطة عند الفلاسفة فانهم ذهبوا الى الصادر عنه تعالى بلا واسطة بطريق الايجاب هو العقل
 الاول وهو مصدر العقل نفس وفلك وكذا ترتيب العلولات كحمار والجواب منع قواهم الواحد لا يصدر
 الا الواحد كما هو ذهب المنجمون وهم الصابية الى ان الكواكب المتحركة هي المبررات امراني عالما بالدوران
 الاحداث وجودا وعدما والجواب ان الدوران لا يفيد العلمية سيما اذا تحقق التحلف في بعض المواضع
 سيما اذا قام البرهان على نقيضة فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا يورث من الوجود الا الله
 ومنها اى من الصفات الموجودة العلم وطريق اثباته بان فعله متفقا محكما لاستناد العالم مع امكانه
 وانظامه على هذا النظم لعجب اليه وكل من كان اثره بما لا يدع يكون عالما بالضرورة ونبيه علمية شيان من
 راي خطوط الميعة اوسع الفاظا نقيضة شئى عن معان دقيقة واعراض صحيحة علم قطعان فاعلمها عالم او غير افعال
 فان من راي في الافاق والافق تامل ارتباط العلوم بالسفليات سيما اذا تفكر في احيوانات وما تحت
 اليه من مصانعها في صنع اذا كان وحيد ارتزاقها من الجبل واعطيت من الآلات المناسبة لها ختم بان من
 كان له صنعها لما يتقاربها من حيث بيني وبينى ولكونه تعالى قادر واختيارا اى فلا علما بالقصد
 الاختيار كحمار ولا يقصد ذلك الامع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر من الحيوانات التجم في مساكنها وتربية
 معاشها كما للفحل والعنكبوت وغير الافعال شققة محكة مع انها ليست من اولى العلم فلما لمسلم ان سجد
 الاشارة مع هذه احيوانات فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى فيها من العلم قد رما تمتدى الى ذلك واذا ثبت
 بالمستجمع اى بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع دور فان التصديق باورساي الرسل وانزال
 الكتب يتوقف على التصديق بالعلم فبذلك يختلف مثل القدرة والكلاهما فان اثباته بالادلة السمعية
 لا يوجب الدور وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر اى لا يصير بحيث لا يتعلق بمعلوم بل يعلم المفهوم بالثبات
 الممكنة والواجبة والمتبعة فهو علم من القدرة لا من الخيول بالممكنات دون الواجبات والمتفحات والافعال
 بعمومه للمفهومات كلها لثباتها في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية في العلم
 ومفهوماته ونسبة الذات الى الكل سوار فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بأكملها وخالف بعضهم في ذلك

في العلم بذاته لحدوثه كالاخذية فانهم قالوا انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة ونسبة لا تكون الا بين
 اثنين متغايرين ونسبة الشيء الى نفسه محال لعدم التغاير و اجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذاتية
 الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة كذا قيل او بالعلم اي خالف البعض في العلم بالعلم للزود ولا تنافي
 الصنف اي لو كان تعالى عالما بالعلم للزم تضاده بما لا يتسامى عدوه من المعلوم وهو محال لان كل ما هو موجود
 بالفعل فهو متناه وكلما تعلّق به العلم موجود بالفعل و اجواب ان العلم صفة واحدة لما اعتبارات عقلية متعلقات
 بالمعلومات لا بوجودات عينية فيلزم التحم وان منافية العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة
 الاعتبار الخارجية فضلا عن التماهيها او بغير التماهي كما يستحال وجوده اي خالف بعضهم في العلم بغير
 المتساوي اذ كل معلوم متغير عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجيه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يعقل وغير
 المتساوي غير متميز عن غيره بوجه والا لكان له حدود طرف به متميز فيفصل عن الغير فيلزم التماهي وهذا اجواب
 لا سلم ان المعلوم والمفعول التميز بحسبان يكون له حد ونهاية يتنازع به عن غيره وانما يلزم ذلك لو كان التميز
 في ان يكون بحسب المحدود والنهايات او بالمعدود اي وخالف بعضهم في علمه تعالى بالمعدوم لانه نفى محض
 وخالف الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها قالوا لو علم البارئيات لزم تغير علمه بتغير الجزئيات
 وانما لم يحسم بيان الملازمة ان زيدا اذ كان في الدار وتعلّق عليه تعالى يكون في الدار بعد خروجه منها ان لم
 العلم لا ولم يلزم انقلاب العلم جلا لان زيدا اذ لم يكن في الدار وتعلّق عليه بانه في الدار كان غير مطابق وهو
 السجل كالعقاب العلم جلا هو نفس التغير وان لم يبق العلم الاول بعد خروج زيد من الدار فيلزم التغير القبيح
 بان من الجزئيات ما لا يتغير باعتبار ذاته يعني ان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وان تغير اضافة
 لا يوجب تغير المضاف كالغدير يوجد ويصف بانه قبل الحادث وهذا الم يوجد اسما دث ثمره اذ وجد
 ثم دبدها اذ اعدم من غير تغير في ذات القيس فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم التغير
 الاسم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واسم ان
 التغير بين زيدا تغير في صفة حقيقية موجودة بل في مفهوم اعتباري وهذا ما قيل والفاصل مشايخ
 المقتدة لا توكثير من الاشاعة ان علم البارئيات بان الشيء سيوجد هو نفس علمه بانه وجد
 وما يجزى ان العلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكرر بكثرة اي معلوم اذ لو تكررت بكثرة لزم كثرة
 العلوم بل عدم تماهيها بحسب عدم تماهي المعلومات وان العلم صفة تنحجب بها المعلومات بمنازلة مرآة
 ينكشف به الصور فلا يتغير العلم بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة وهذا العقل انما يحسم
 اذ الم يعلم العلم ثم لا ذباقة بل اضافة ذات اضافة اما اذ اجل اضافة اي تعلّق بين العلم والمعلوم

على ما يراه جمهور المعتزلة فلا يتم فلهذا رده أبو الحسن البصري بوجوه ذكرها المعنى في شرح المقاصد فلاحظوا فلول الكتاب كذا
ومنها من الصفات الإرادة وهي صفة موجودة قائمة بالذات بها يمكن وتجهض محلها في القول
بالوقوع وبما قريب من الاختيار لأن في الاختيار ملاحظة الطرف الآخر دون الإرادة قوله وتعلقها بالذات
أشارة إلى جواب سؤال مقدّر تقديره أن نسبة الإرادة إلى الفعل الترك والى جميع الاوقات على السواء فتعلقها
بالفعل دون الترك في بناء الوقت دون غير فيقتصر على مرجع والمرجع هو الإرادة فلو لم تنسب الارادات وتفرج
أن تعلق الإرادة بالمراد لذاتنا من غير اعتبار إلى ترجيح آخر لنا صفة شأنها التخصيص والترجيح وقد فهمنا الإرادة
كما يجب عليهم المراد لأن تعلقاتها عادة فتند وقوع المراد يزيل تعلقاتها والفعل بانها حادثه قائمه بذاتها
ويؤيد قول الكرامته ضروري البطلان لما يلزم من قيام المحاولات بذات الله تعالى والفعل بانها أي الإرادة
بالنظر إلى الأصل ويؤيد قول الحكماء فانهم قالوا الإرادة هو مثل نظام جميع الموجودات من الانزل إلى الابن عليه
السابق على بنوع الاوقات المرتبة لغير المشابهة التي يجب بلطيق أن يكون كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
أو القول بانها كون القادر وغير ممكنة في ذلك الفعل ولا سببه ونحو قول النجاشي والفعل بان الإرادة هو
العلم في فعله نفسه وانما سببه كما مر في فعل غيره حتى أن الالهيون ما سببه لما يكون مرادهم ونحو قول
الكلمين وكثير من معتزلة فسادوا القول بانها الداعية بمعنى العلم ينفع زائد في الفعل يعني بانها علمه
تعالى بانها الفعل من المصلحة الداعية إلى الفعل نفى لها فهو معنى الإرادة أي نية الاقوال كلها نفى لما هو
الإرادة المعلوم لكل متصف وهو ما يعلم كل واحد منا أنه قيل إن يصدر عنه فعل أو ترك يظهر في نفسه حالة
بيلانية تقتضيه ترجيح احدها على الآخر وقد دل عليه النصوص من قوله تعالى يريد الله لكم السوء ولا يريدكم
وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان يقول له كن فيكون وقوله تعالى ونوحنا ربك كما من من في الارض كلهم
جميعا ولا فرق بين المشيئة والإرادة الا عند الكرامة واستلزام معنى الإرادة المعلوم لكل متصف الفعل
بالاختيار دون اعتقاده تعالى قادر محتاج في افعاله قطعا ومنها أي من صفات الله تعالى الحيوة والسمع
والبصر وكذلك النصوص الفاطحة الواردة في الكتاب السنة وهي كثرتها لا يشبه على حد ولا حاجة
إلى ايراد اجماع الانبياء على جميع العقلاء من الحكماء وغيرهم على ذلك أي على أن تعالى السميع البصير
لكنهم اختلفوا في معناه فذهب الحكماء وأبو الحسن البصري إلى حيوة عبارة عن صحة ابتصافه بالعلم والقدرة
وذهب الجمهور منهم ومن المعتزلة إلى انها عبارة عن صفة تقتضيه نية الصحة وذهب الحكماء الإسلام
والكلمين وأبو الحسن البصري السمع والبصر عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية بها صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات وقد استدلوا

السبعية يعطى على هذا لانها ورد على ان الله تعالى سميع وبصير ونفط استمع وبصر ليس بتحقيق في العلم بالمسموعات بعد
 المبصرات حال حدوثها ومنه اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند التفاضل وكان التخلو عنها في
 هذه الصفات التي هي كمال نقص ويو على الله محال كما لا بد من ذلك فثبت صفات ثلثة قديمة ولما عترض ان
 لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسوع والبصر كذلك لاقتضى السمع بدون المسوع والابصار بدون البصر
 اشار الى دفعه بقوله ولا يلزم من قدم المسوع والبصر كذا ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات عارضة
 كالعلم والقوية وما يقال فيها اي الحيوة اعتدال المزاج كما يقال في الحيوان انها اعتدال المزاج السوي
 ويقال في السمع والبصر تاثير الحاسة فان الابصار انما يحصل بمقتضى صورة المرئي في العين والسمع
 بمقتضى الصور احوال السموت الى الصلح ممنوع في حقته تعالى اذ لا يتصور مزاج تفصل عن اعتداله وتاثيره
 بل هما صفات قائمان بالله تعالى كما حققه ذلك انما هو في السمع والبصر حجب العلم بالمسموعات
 المبصرات كما قال الكعبى وابو الحسن ممنوع لما من النفس لان المسموعات والمبصرات من العالم وقد ثبت ان
 خالقهم وخلق الاشياء واما مشروط بان يكون دركاً بوضوح الوجود الاكتمال بعبارة ان اختلفت الحقيقة او
 الاشياء من جهة التي هو هو وادراك المسوع والبصر من حيث انه سمع ومن حيث انه يبصر ولا شك في ان هذا
 الادراك لا يحصل بآثار الصفات فلا بد ان يكون له صفتان آخرتان متعلقتان بالمسموعات والمبصرات
 من حيث بهما واما الشعر والذوق واللمس فلهما جميعاً الشرع ولم يجوز هذه العقل كغيره من صفات
 الصانع انه تعالى لا يدرك متعلقاً بقا قال امام احمد بن ابي حنيفة في بعض المقطوع به عندنا وجوب وصف البارى احكام
 الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمنافع بالروايم والمتعلق بالسحارة والبرودة واللين
 ونحوه اذ كل ادراك يحصل بغيره ضد وانما نقصه فاعلم على وجوب وصفه بكم السمع والبصر على وجوب
 باحكام الادراكات تم تقيس البارى عز وجل ان يكون شيئاً او ذيقاً او لامساً فانما تبني عن اتصالات
 الرب عنها ومنزه ومنها اى من صفات الرب الموجودة الثابتة بذكر انكلامه لشهادة اجماع الانبياء وتواتر
 قوليهم تأييدت صدقهم بطريق دلالة المعجزات مع عدم توقف دلالة المعجزة على انكلامه ليدود فانه لو
 ثبت انكلامه على المعجزة وصدق المعجزة على اجاز الله تعالى عنها بطريق التكلم لدار وكان ضد اى ضد الكلام في
 الحق نقصه هو كمال ولو كان لغيره لزم كماله الغير عليه تعالى من ذلك فاعلم انه لا خلاف لآبارا محال
 المنزه في انه تعالى في التكلم واختلفوا في معنى كلامه وهو عندنا صفة اذ لية قائمة بذات الله تعالى منافية
 للسكوت ولا فائدة في انحرص والطفولية هو بها آراءه بغيره في ذلك بآراء الكلام النفس ويدل عليه ما
 وانكنا بغير ذلك الصفة هو الكلام النفس وما غير به عنه هو الكلام المحسى فاذا غير عنه بالعبودية فقرر ان آراءه سرانه محال

او بالعبارة فتورية وجه هو والعرف على ان المعقول من الكلام هو المحسوس ^{والنفس} وقد عرفت مقابها وكما
 يقل بقدر محسوس لا الحجابية والحشوية فانهم قالوا بما ثبت ان كلام الله تعالى هو هذه الحروف والاصوات ولا
 قبلها بذات الغير لان صفة الشيء لا يمكن قيامها بالغير ولا بانفسها فقيامها بذاته تعالى فتكون قدوة الالهي
 ذاته تعالى المحل للحوادث وبطلان ضروري لكونه اى محسوسا متوقفا لاجزاء هذنته البقاء وان الكل الذي هو
 الله القائمة به هو الكلام النفس نحس كما توهموا من اشتراك اللفظ وعند المعتزلة هو اى محسوس حادث في جسم مالم يتكلم
 فان فيه معنى تكلم البار يتعالى بداره خلقه فيه اى في الكلام حروف واصوات او في غيره كاللحن المحفوظ او جبريل ^{النبى}
 صلى الله عليه وسلم نسا على اثبات كونه نفسا ان معنى المتكلم من قله برب الكلام لا من اوجده الكلام للقطع بان متوهم
 ان كونه ليس بمتحرك وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات صوتا ولا يتصور الكلام القائم بذاته تعالى اللفظ المنتظم
 من الحروف المسوقة لانه حادث ضروري انه ابتداء وانما هو ان اسحق الثاني من كل كلمة تسبق بالاولى بشرط
 بالانقضاء فتعين المعنى به هو الكلام النفس المذكور والقول بان النظم قد يكون دفعى لاجزاء فصيح قيامه به تعالى
 كما لقائه بنفسه لفظا او بالاطالع وهو لا يضر حادث وايضا كل من يامره وينهى ويحبب ويحجر يحسن
 نفسه معنى غير العلم والادارة فذلك المعنى هو الكلام النفس بيد اى عليه بالعبارة او المكتابة او الاشارة او
 غيره به عنه هو الكلام محسوس شاع عند اهل اللسان لطلاق الكلام عليه كما قيل لشخص ان الكلام لفظي القوا و
 جعل اللسان على الكلام وبلاغة والفرق بين محسوس النفس وبين اى المبره بان محسوس يختلف باختلاف كل من يراه
 الثلاثة نوعا ومنازاة من المعنى ولا نزاع في انه اى الكلام يقال بالاشتراك والمجاز المشهور شرا فحقا على النظم
 الخصوص والمواضع المحادث المسموع لا يجوز ان يدال على كلامه القدير بل لانه اشارة واختاره بقرينه في اللوح
 المحفوظ بالقول بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او بحروفه في الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم لا تأتية مباتية ولا نشاء
 والافتراء يقال لهذا النظم كلام الله ونخص المعنى عندنا باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة والقراء والنقهاء
 وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزلة العربي لقوله تعالى انما انزلنا قرآنا عربيا بالعرف
 هو اللفظ لا اشتراك اللغات في المعنى واقع نزول المعنى القديم القاييم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ والمقرونان قراءة
 المعنى غير متصور والمسموع لقوله تعالى واذ اقرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم تتقون والمقرونان قراءة
 وايهم فلا يكون ذلك من خواص الحوادث قلنا معناه ان يدعى العرب الى الامانة والالتيان بالمثل وذلك لا يتصور
 في الصفة القديمة وهو ذلك من الذكر والقول لقوله تعالى وما ياتيه من ذكر من الرحمن محبث بقرانه امر
 اذ اراد شيئا ان ينطق به فيكون قالوا اى المتكلمون سجدة انه لو كان اذيا فالاحياء لا ياتون بغير
 ولا هو والذى صفة او عبت مهي في القرآن كثير والكذب والسفاهة والعبث على الله محال لاها نعتن عجزا بجهل

اى الكلام فى الازل لا يصحف بالماضى واما حال مستقبل لعدم الزمان ولا الامر والنهى وانما يصير حال الكلام
 فيما لا يزال بحسب التعليلات وحدث الازمنة والاهات مع انه يكفى فى الخطاب بالامر والنهى فى الكلام بنفسه
 يخاطب معقول وجوده كما فى خطاب النبى صلى الله عليه وسلم يا امة واولادهم كل مكلف يؤدى الى يوم القيمة والتحقيق انه
 انما يلزم السنف والعبث لو خوطب المعدم وامر فى حال عدمه واما على تقدير وجوده وطلب الفعل فمن سبب
 كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذى اخبر صادق بانه سيولد فكما او المذهب انه اى الكلام واحدا فى الازل شكله
 بحسب التعليل فيما لا يزال باذله مرد السمع بالتقدير وثبوت الكلام انما هو ببل التقدير للاجتماع على نفي الكلام
 ثانياً قد يوجب ان يقلل انقسامه الى الامر والنهى واخبروا كاستفهام والنداء انما هو بحسب التعليل فالكلام الواحد
 باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبراً وباعتبار تعلقه بشئ آخر على وجه آخر يكون امر كما فى سائر الصفات
 واثبت الشيخ البقايا يعنى انه نعم بعض اصحاب الظواهر انه لا صفة له فاعلم انه لا صفة له ولا سبقة المذكورة وليس كل
 بل له صفات كثيرة واما دور واثبت شيخنا ابو الحسن الاشعري البقايا وهى صفة كسائر الصفات لان البقايا
 بلا لقاء كالعالم بلا علم فان الوجود تحقق فى ذاته دون البقاء كما فى اول فلهزم كون البقايا صفة وجودية
 زائدة على الوجود وورد القاضى ابو بكر الباقلاني وامام اسحق بن ابراهيم الرازى وجوب معتزلة البقرة بانه
 اى البقايا استمرار الوجود اى بوضوح الوجود فى الزمان الباقى لاشئ زائد على الوجود وبانه يعود الكلام
 فى بقاء البقايا اى لو كان البقايا امراموجودا كان لايضا بقاءه ولو لم يكن البقايا باقيا لم يكن الوجود بقاء
 وحسب البقايا او اجيب بان بقاء البقايا نفس البقايا كما قيل فى وجود الوجود واثبت بعض الفقهاء التكوين
 من الصفات الوجودية واشتهر القول به عن الشيخ ابى منصور الماتريدى وابناهم وهم منسوبون الى قدمائهم و
 زوه باخراج المعدم من عدم الى الوجود وهو صفة ازلية لانه تعالى خالق اجماعاً فله التكوين والتكوين
 وصدق به نفسه بكلام ازل قوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور فلهزم صفة ازلية وهى المعنى
 الكل بانه تعالى يكون الاشياء فانما تكلمه ازلية هى كقولنا تعالى انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون
 ولما اعرض انه لو كان التكوين صفة ازلية لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير الفعلى بدون الاثر
 اشار الى دونه بقوله ولا يلبس من قدمه فله المكون لان المراد صفة تباين كون الاشياء فى اوقانها
 وخرج من عدم الى الوجود فيما لا يزال والحق انه معنى اخصا فى تعقيل من تعلق الموشى بالانثى وليس سبب
 تعلق العذرة ولا حادثة بالمقدورات قال الامام الرازى الصفة التى يسمونها التكوين كى تسمى تسمية
 اى بالنظر الى نفسها فلا تميز عن العذرة والتمدح فى الازل بالخالفية نفسه مثل التمدح بانه يسبح

ما في السموات سوى هو بحيث لم ذلك فيما لا ينال والاخبار عن اشئ في الازل لا تقتضي ثبوتية فيه كذا في السما
 والارض والابناء وغير ذلك وما قيل ان التكوين بنفس المكون وان التأثير نفس الاثر وشتم هذا عن الاشئ
 وضاهية عن عن البيان ولكن معناه ان المصنف من اطلاق لفظ الخلق هو المخلوق يعني ان لفظ الخلق
 في الناس بحيث لا يفهم من الاطلاق غيره لانه حقيقة وان الحاصل من التأثير اجماع هو الاثر لا غيره
 واما سائر ما يطلق عليه تعالى من الرحمة والكرم والرضا وغير ذلك من الصفات الموجودة فله وجه الى
 الصفات المذكورة وادروني في الكتاب العزيز الذي لا يأتي الباطل من بين يديه ولا من خلفه مثل الاستواء في
 قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فالوجه في قوله تعالى كل شئ ذلك هو
 والعين في قوله تعالى ولتضع على عيني غير ذلك من القديم كما ورد في الحديث وغيره بحازات وتثيلات
 فالاستواء مجاز عن الاستيلاء وتمثيل وقصير لعظمة واليد مجاز عن القدرة وتمثيلها والوجه مجاز عن الوجود
 عن ابراهيم في احواله تعالى الحق انه يصح ان يرى وهو من سبيل السهولة والجماعة بمعنى حصول الحالة
 الادراكية التي تجدها الانسان حيث ما يرى الشئ بعد علمه كالحالة المحاصلة عند النظر الى القمر من غير جهة
 ولا مقابلة يحصل ذلك للمؤمنين في الجنة قال صاحب الصحائف ان الله تعالى كامل العلم تام الادراك لا يرب
 عنه شئ فيكون مدركا لاشياء رابعيا لها لا تتلغى التعليل والقوم عليه وهو ثبوتية موجودة ليست غائبة عنه فيكون كالنفس
 هيوتية الموجودة بدون توسط المثال فاذا ادركها بدون التوسط يكون هيوتية الموجودة شاهدة له فجاز على هيوتية
 الموجودة من الاين والكيف ان تكون شاهدة فعلم ان هيوتية الموجودة الموجودة قابلة للروية فلم يعد لان خلق الله
 قوة هذا الادراك في الباصرة بعد البعث فجاز ان ترى اذا تجلى من غير تشبه ولا كيف ولا مجازاة ولا سامتة
 كلامه اما اثبات الصحة لروية تعالى فلان موسى صلى الله عليه وسلم طلب الروية فلم يجز الروية لم يطلبها
 عليه السلام لانه ان كان عالما بانه لا يجوز كان طلبه قضا وهو لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا بالجواز وعرفه
 وكان يعلم انبياء والله تعالى اعلم بما ادى الروية على الامر الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل والعلق على الممكن
 ممكن لان معنى التعليق اى العلق يقع على تقدير وقوع العلق عليه والقول اى قول المتعترفة بانه اى هو عليه
 السالاه ايضا طلب العلم وغيره عنه بلزومه وهو الروية او بانه على حذف مضاف اى روية آتية وانه عليه السلام
 طلب مع العلم بانه لا يجوز لاجل القول حيث قالوا اننا انشد جبره او انه صلى الله عليه وسلم سال ابن ابي
 الطمانية لسماع الامتناع اى امتناع الروية ظاهرا بالجلال خير القول لان في الاولين حرف الاء
 عن العلم بلادة زرة وعن الثالث والرابع بانه الخبر والعالمات يطلب لا يجوز وقد يستدل على جواز
 الروية بدليل غنى بان متعلق الروية الشمس كثر بين الجوهرة والعرض فانما ترى الجواهر مثل الطول والعرض

وتنيز الطويل من الاطول وارجح الطول العرض الى الاجزاء المتساوية في سميت مخصوصا وادراك الطويل اوباك لتلك
المتناظرة تنبأ على تركيبة من الجواهر الازداد ونرى الالوان والاضواء اسحر كذا السكون والاجماع وغير ذلك من الاعراض
فلو علمنا الروية بعلة غير مشتركة لكون الجواهر جبراً والعرض عرضاً لزم تقليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة وان غير جائز ثم
المشترك بين الجواهر والعرض ليس الا الوجود والسكون لكن السكون لا يمنع لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم
جزء العلة واذا استقطا عدم من درجة سقط السكون ايضا فمقتضى ان ليس العلة الا الوجود المشترك بينهما هو
مشترك بين الواجبين المكملات لما مر لان الحدوث او الامكان عدل لما ذكرنا آنفاً مع اشتراك
المعدوم فيه اى في حدوثه والامكان فلزم اعتباره فيما يصح ان يكون صفة للمعدوم لا يصلح للعلية فعد
تحقق في علة تعالى كونه مرئياً وجواز الروية عند تحقق ما يصلح ان يكون متعلقاً بها ضروري
فيكون روية البارئ تعالى ضرورياً ايضا ونقص في الدليل بان لو صح ما ذكرتم يصح روية السموات والارضات
والمدركات والمسموعات بجران الدليل المذكور فيها بعينه فاشارة الى الجواب بقوله وجواز روية كل معنى
حتى الاصوات والطعوم والروائح والعلوم ملقوفة فان الروية عبارة عن زيادة كشف والافصال
على امر وهذا لا يختص بوجود دون موجود بل لا يختص بجاسته البصر فصيح روية جميع المحسوسات وان استبعد
رويتها بجران العادة من الله تعالى ذلك لا يمنع ان ينجلي فنياً كذا سمات الادراكية فان قبل الواحد
النوعى قد يعلل بعلل مختلفة كاحرارة بالشمس والارضا ما يزم ان يكون له علة مشتركة قلنا الكلام في
المتعلق اى متعلق الروية والروية قد يتعلق بالشئ من غير ان يدرك جوهره تبارك وعرضيته فاما
قد نرى الشئ وذكر ان له روية من غير ان يدرك انه جبراً وعرض فضلاً عن ان يدرك زيادة
خصوصية لاحد بما لكونه انساناً او ذئباً او قرداً او ما وقع اى وقوع الروية في الآخرة بل هو مشترك
فلذا لا يل سميت كقوله تعالى وجوده يرميه ماضية الى دجاء باطية ولم يعمد من اتمية واللغة المتبقة للمؤثر
استعماله استعمال نظرية العلم الا في الروية وحمل النظر على الاستطاعة وحمل لفظ الى على اللغة كما حل المتضمن
بيد قال لم لا يجوز ان يكون النظر بين الاخطار كما في قوله تعالى الفردنا تقتبس من نوركم ويكون
في الآية واحد الا لا فكون اسما لاحرنا وساء للنظر كما ذكر الجوهري في الصالح الا لا كثر النعم واحد الا لا يقع
ونذكر بركيت ابداً او يكون الى معنى عند كما ذكرنا لا يرمى في تهذيبه قلنا عن ابن اسكيت ان الى محبي
عند فيكون معنى قوله الى ربنا مارة نعمة ربنا منطرة او عند بها منطرة فنة فلو كان مكان ادنى قوله
حل الى الاول لان النسب تصف عن المنزلة ثم فان الآية وروايتي المنزلة وتخصيصها بالانعام
والاكلام فاذا حل الى على الحرفية والنظر على الروية تحقيقاً لانه روية الله تعالى من اجل النعم والكرامات والحل

الى على معنى النعمة او عند النظر على الانتظار لم يتحقق ذلك لان انتظار النعمة لا يكون نعمة بل غما وهذا كما
 قيل لانتظار الله من الموت وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فحقرا الله تعالى شان
 الكفار وحصيم كيونهم محجوبين وكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الروية وقوله تعالى للذين احسنوا
 الحسنه وزياده وبيان الاستلال به اروي عن صهيب انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يزل
 فقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار رياء دى ساديا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا لكم فيه انتم خير
 قالوا اين الموعد الم نقل موازيننا وبيض وجوهنا ريدنا الجنة ويحزننا من النار قال فيرفع السحاب فيظنون
 الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ولقوله عليه السلام انكم سترون ربكم
 كما ترون هذا القمر بل يضاهون في روية فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها
 فافعلوا ثم قرء سبحانه ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها متفق عليه قال المحافظ في سنده احدث حدثنا
 عمرو بن عون قال حدثنا حماد وجمهم عن اسمعيل بن قيس عن جبريل بن عبد الله قال كنا جلوسا عند النبي
 صلى الله عليه وسلم اذا نظر الى القمر ليلة البدر قال قال انكم سترون الله وقوله عليه السلام انكم سترون الله
 فذيترون الى وجه الله وتولوا عليه السلام انكم سترون ربكم عيانا والا حاد في هذا الباب كثيرة والمخاض
 اى المغتر الميكرون للروية يدعى اقتضاها اي اقتضاها الروية المقابلة يعني انه تعالى لو كان رؤيا
 لكان مقابلا للرأى حقيقة كما في الروية بالذات لو علم كما في الروية بالراوة وايضا يدعى ان الروية تقتضي
 دوامها عند حصول الشئ اي انى لو جازت روية لدامت لكل سليم احسنه في الدنيا والآخرة فيلزم ان
 نراه الآن وفي الجنة على الدوام وكلاهما في حقه تعالى الممنوع لان المقابلة تيقظ على السهوية والتغير وهو
 في حقه تعالى محال اما الدوام فتتلف بالاجماع والعمدة في تسك المخالف قوله تعالى لا تدركه الابصار
 لظهور ان المعنى على عموم السلب لان اجمع المعروف بالدام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم متفرق
 باجماع اهل العربية واية التفسير موصلة لا شئنا رفا اذا دخل عليه لان كان سببا للعموم وان ادراك البصر عبارة
 عن الادراك بالبصر حسنا والى الالة والادراك بالبصر هو الروية رد بان معنى الادراك هو الروية على صفة
 الاحاطة بوجوبها المسمى وسجلا اذ حقيقة الادراك النيل الوصول كما في قوله وانما لم يكن اى المحققون وفي الروية
 المتكيفة بالاحاطة اخض من طلوع الروية ونفى الاخض استلزام نفى الاعم فلا يفيض استدلال انهم وبعد التسليم
 كون كذا الا هو الروية او يدعى ان الادراك اعم منها اى من الروية ونفى الاعم يقتضي نفى الاخض وبأنه
 لا عموم في شخصه لان يدرك الابصار روية كلية لان وصفه اجمع على بله الا متفرق روية دخل عليه
 النفي فرغ النفي الى ايجاب الكلى ورفع الموجبة الكلية سلبية جزئية فلا يكون عاما لجميع الاشخاص ولا عموم الادراك

لا نهائى فخصته بانه كمال الاجساد سالتة مطلقه لا وادمية والسالتة المطلقة لا يقيقه الدوام واما قوله تعالى في
 جواب سؤال موسى عليه السلام لن ترانى فليس للتأيد اى لعنى لن ليس للتأيد كما يدعيه النحال انه للتأيد واذ
 لم يره موسى ابد انم يره غيره قطعا بل هو كفى المستقبل فقط ولا عمومها لبعض اللواقات لانه يجوز ان
 يكون النسخي مفعلا بملك الزمان اربا له دنيا واما قوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
 فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا اننا لشدة جرة فاختارهم الصاعقة تطليهم ستمل به انفسهم بانه لو كان الردية
 جائزة لما سئى الله سواهم انظروا لما سيجازيم بالرسال الصاعقة فخوا به ان استعظام سقوال الردية باستمينة
 عليها واخذ الصاعقة فلتعظمهم المستوجب للجزا وطليهم الردية في الدنيا كالاستعظام للقول المملوكة في
 قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
 عتوا كبيرا مع انه جائز واما حاققه الفصل للجهود على انه لا طاقه لتبشير ان يعلم تيقنه تعالى بلك العلم
 من الله تعالى الا الوجود وهو من الاعراض العامة والصفات كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
 والتساوب لكونه واجبا اى لا يقبل العدم وازليا اى لا يتيه عدم وابد يا اى الحقيقة عدم وليس جسم لاجره ولا
 مكان وليس له ضد ولا ند ولا صفات لكونه عالما وقادرا ومريدا خالقا ورازقا ولا شك ان العلم بهذه
 الامور للتيقنه العلم بتحقيقه المخصوص بل انما يقيقه ان الموصوف بهذه الصفات متميزة في انفسها عن كائنه
 استحباب ما العلم بنفس تلك الحقيقة فمنها جرد عن صفته فصبل في افعاله تعالى فموجد فعل العبد هو الله
 تعالى قال الشيخ رحمه الله تعالى ان افعال العباد كلها واقعة بقدرته الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرته العباد في
 مقدرة افعال العبد واقعة وافعال بقدرته الله تعالى واما للعبد اكتسب قال بعض اهل السنة انما تعلم
 بالبرهان ان الخالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القدمية وتعلم بالضرورة ان القدرة اسما دثة لتعبد
 سبب فضل افعاله كالصعود وودن البعض كالسقوط فسمى اثر فخلق القدرة اسما دثة كسبا وان لم نعرف حقيقة
 قال الامام الرازى هو صفة يحصل بقدرته العبد لقبله اسما حاصل بقدرته الله تعالى وقيل هو الغرم المصمم فان الله تعالى
 اجبرني عا دثة بان سيدتي هم الغرم طامة كان او مصيبة او جود العقل عقيب وهو اى اكتسب امر اجبا فيجب من
 العبد حصوله ولا يوجب وجوده وجودا لا اثر المقدور وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صفة انفرادا
 في محل قدرته سبحانه بل يوجب انصاف الفاعل له اى يوجب اكتسب من حيث هو انصاف الفاعل
 في تلك القوة ورويات كيقينين احد الطرفين من الامر المقدور وترجيحه وحرف القدرة اليه وعند
 جمهور المعتزلة الموجد للفعل باختياره هو العبد قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائي المورث في الفعل مجموع
 قدرة الله قدرة السيد قال المصنف انما يره المعترلة واحكاما جميعا ولا فرق الا بان ايجاد القوى والقدرة

عند الترتيب لا يتعارف عندهم طريق الاحجاب تمام الاستعداد واطلاق القول لفظ الخلق على العبد انقضت المشقة من
 تاجهم من اجل انهم على ان العبد بجلالة الخلق لما ^{هو} قدرته الا ان المتقرب من نعمهم كانوا يمتنعون من تسميته فانه غريب
 عنهم جميعا جميع السلف على انه لما خلق الا الله والمتأخرون يسمون خالقهم فخراروا ولم يهتدوا كل حيوانا
 لما خلقه وقل ودروا النصوص التي طعنوا بها على الخلق الا هو قال الله تعالى خالق كل شيء فاعبدوا لا وروى عن
 الله تعالى واستحقاق العباد له فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء بل يحمل على العموم وقيل ان الخلق لم يسم به شيء
 في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا فخصصا بعد عموم معنى الشريعة بان خلق كل شيء ازاله ايتيهم من ان العبيد وان
 لم يكونوا شركاء في الملك على الاطلاق فكذلك خلقوا بعض الاشياء والالكان ذكره بعد في الشريعة مستدركا بقا العباد
 انا كل شيء خلقنا بقدر بنسب كل وهو الخلق اسي خلقا كل موجود من الملكات تقدير وقصد وعلى تقدير العبد
 سلطان النفس والمصلحة وقال تعالى والله خلقكم وما تعملون فهذا المسمى على انه تعالى خالق عبيده اما انما
 بمصدر رتبة كل احتا رتبة فلا تراه لان المعنى وخلق عبيدكم واذا كانت موصولة اسي وخلق والمعمولة على صفة العبد
 قوله القبولون فاعبدوا فلان كلمة باعامه تبادر بالعبادة من الاشياء والاشخاص وغير ذلك فاعلم ان الله تعالى
 والملك به انما يتم اذ جعل الخلق خيرا وموضعا لثان وقال تعالى فعال لما يريد بعبادة الله تعالى على ان الله تعالى
 يفعل اسي بوجه كل ما يخلق به الارادة والشيء وهي مخلوقة بالايان وسائر الطاعات والعبادات فيجب ان يكون موجودا
 هو الله تعالى وقال تعالى كل من عند الله الظاهر من قوله تعالى ان تصبر حتى تقولوا نعم من عند الله وان تصبر حتى
 تقولوا بعبادة من عندك قبل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والسيئات هي من عند الله تعالى
 لا يتركه غيره الا الله الخلق والامر وقال تعالى كتب في قلوبهم الايمان اسي انه الذي اوجده واثبت في قلوبهم الايمان وقال الله
 انه هو اصبحت وابكى اسي انه تعالى اوجده الفتح كما يبارك ويؤمن افعال العباد فدل على انه تعالى اوجده والايات كثيرة منها
 هو الذي يبرك في البر والبحر ومنها قوله تعالى اولم ير الى الطير يحضر في جبالها ما يكسب الا الله ومنها قوله تعالى بل من خلق
 غير الله ومنها قوله تعالى هذا خلق الله فارادى ما خلق الذين من دونه وقل قلوبهم الصلح صلى الله عليه وسلم
 مرجع ادب الوارثة في باب القضاء والقدر ما يشهد بان كل كائن بقدر الله تعالى في شئ من ان كان يباح
 الا انها متواترة للمعنى كشيء على معنى الله عنه وقد استدلل على نفي الخلق من العبد والايات تدل على بوجوه عقلية منها انه
 لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤمنين المستقلين على اثر واحد لما ثبت فتمثل قد ثبت الله تعالى كمن
 وفعل العبد يمكن فتمثل قد مر انشاع متابع مؤمنين على اثر واحد والله لو كان الله موجودا لكان عالما متفصيلا
 به الملائكة فلان الايمان بالازيد والانقص يمكن فلا بد لرحمان ذلك النوع من شخص وهو المقصد ولا يتصور ذلك الا
 بعد العلم والاطمئنان اللازم فلان الانبياء والمساكين يصعد عنها افعالهم شرا ولا يشعرونها بغيرها وان لو كان

العبد موجد الفعل لكان متمكنا من تركه اذ لو لم يتمكن من الترك لم يكن موجدا مع ترجيح الفعل مجرما لا يكون
 فيه اى العبد وتقريره ان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اول الفعل الثاني يلزم رجحان احد الطرفين
 بلا مرجح ونريد بان ثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدل الترك بعض الاتفاق وعلى الاول ان كان ذلك المرجح للفعل
 من العبد ينتقل الكلام الى مصدره عنه فيلزم التسلسل والانتفاء الى مرجح لا يكون في العبد لا يكون في العبد فاذا انتهى اليه
 لم يتصل العبد بفعله ولم يتمكن من تركه لان الترك لم يتمكن مع التساوى فكيف مع المرجح فيه مرجح ويحتمل اى عند ذلك
 المرجح الفعل ويلزم الممكن من الترك مع ان معلوم الله تعالى هو اى الفعل يكون وقوعه التيقن بان ما علم الله
 وقوعه ما علم عدم وقوعه متحقق لا تنافي له بل الواجب والمتحقق غير معدوم لا يكون العبد قادرا على سبب وقوعه بل الله
 بانه لو قدر على سبب وقوعه واختاره لقدم على عاقبته واللازم غتف حقا لان اسكان انتهى من لوازم ما يتبعه
 لا يختلف باختلاف الاوقات فمن يتمكن على الاقتراح يتمكن على العادة ولما اوضح الاستدلال على قدرته تعالى
 على العادة بقدرته على الابتداء كما في قوله تعالى فيه جميعها الذي انشاء اول مرة ولقد بر على ايجاد
 مثله لان حكم الامثال واحد لكن القطع بانه يتعدا ثمان علينا ان الفعل بافعله سابقا لمقتضات وان علم الله
 وقدره على سبب الفعل لا يخلو على خلق المصمم للمقدورية هو الاسكان او الحديث وموتى الكل سواء ولو كان
 قادرا على فعله لكان فعله كخلق الاليمان والطاعات وكثرة من الحشرات احسن من فعل الباري تعالى كخلق النمل
 والاحياء والاعراض وكثير من الموزيات وكان العبد باشر من الله خلقا واصلاحا ولما صمم سوال الاليمان
 من الله فكما الشكر عليه اى انما الاليمان او لا يصور ذلك اذ كان خلق العبد واختاره وقد تفققت الامة
 على وجوب جلاله وشكره على نعمه الاليمان نفسه كذا قال الله اما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة كما في
 وآباءه كان كل احد يفرق بين حرمة غيره اختيارية مثل سقوطه وبين الاختيارية مثل صعوده الى الجبل واذراك
 الاليمان الثاني بقدرته وجاهده ومن الاول وكل احد يجد نصرة توجب دو اعبيد وقصوده كالابواب
 على الاكل والشرب عند الجوع والعطش وان كل احد قطع بان ما يطلب من احوال الامور وانتهى عنه اشي
 عن العمل لما يكره او يهين اى العمل للمحتاج اليه ويهيج منه بسبب لطف اذراك فيه انما هو فعل فاعله
 لاخير وهذا كله يدل على ان فعل العبد باجادة والجواب ان ذلك ما ذكر من وجهه لا يفيد كونه اى الفعل المسند الى العبد
 بخلافه وبجاءه واخره بل كونه متعلقا قدرته وارادته واقعا على وفق قصده وداعيته ومراعاة
 ومنهم من ادعى ان العلم كونه العبد موجد الفعل استقلال نظري احتج عقله اذ لو استغفل
 العبد بفعله لم يلط الملاح على الحشرات والذم على المعاصي والامرابها والنهي عنها والثواب والعقاب
 عليها فوايد الوعد والوعيد ونحو ذلك من ارسال الرسل وانزال الكتب اذ لا يظهر للترغيب والترهيب

والبحث على تحليل الكلمات وإزالة الرزايل فائدة وبأن من أفعال العباد قبائح لا يجوز أن يخلق المحكم
كالظلم والشرك وسائر المعاصي وبأنه لا معنى الفاعل العليم للأمور وبالعكس وبأنه لا يجوز أن يفتن
البارك تعالى بما لا ينبغي كالكافر والطاهر والأكل والشرب والقاعد وغير ذلك من أفعال عبده
بأن الكسب الذي اشتد للعبد وتعلق القدره والآرادة من جانب العبد في وجود الفعل كاف فيما ذكر من
استكمال الفعل والثواب والعقاب ومردود الأفعال والآية أي وإن لم نقل أن هذا القدر من التعلق والكسب كاف في
فلا أنواع بنياد من المعتزلة في الجواب أي وجوب الفعل ولا امتناع بنياد على المرحوم الموجب - وهو الله تعالى أن
العلم لا زل - فأن ما علم وجوده من أفعال عبده وإرادته الله وجوده فهو واجب الصدور والوجود ولكن ليس
كأنه في أصالة الفعل إلى العبد وكونه من الله تعالى وما قال بعضهم أن فاعل القبيح هو الله تعالى فأن القبيح
فعل القبيح لا خلافه إلا في أنه تعالى خلق أصل القبيح وهو الشيطان مع أنه منزه عن أن يوصف به أو
الفاعل من قام به الفعل لا من أوجده في محل آخر واجتنب سمعاً بالآيات فإن صاحبها يفتن
اجتنب قريب من الآية وتنبه لخطب ولا يلزم المسئلة الواردة في هذه النواع الأولى في اشتداد أفعال إلى
العباد سيما ما يستنتج من معنى الإيجاد والافتراء فوالله تعالى من عمل صالحاً فلنفسه ونوره تعالى ومما
من خير وتوكله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين فإن العمل والفعل والتفكير بمنزلة الإجابة والثناء في
في أنه لا مانع للعباد من الإيمان والطاعة ولا إجماع على الكفر والمعصية مثل قوله تعالى الله
لا يؤمنون وتوكله تعالى كيف تكفرون فلو كانت هذه الأشياء من الإيمان والكفر وغيرهما بقدر
الله وفعله وإرادته كانت فائداً ولها فائدة بما بالمفرد والله تعالى على قلوبكم عليم
وهي قوله تعالى اعلموا ما تنبهتم به على تعلمون بصير وتوكله تعالى ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
والجواب أن بعضها غير المتنازع فيه وهي الواردة على عدم المانع فإن المواد الموانع التي هي
التي ليس عليها الكفر والجهل وهذه موانع عقلية والبعض ما هو وهو في النوع الأول جميعاً
بين الأدلة السابقة الواردة على أن الكل يقضاه الله وقدره فجعل هذه الألفاظ محاربات من
التسبب العادي أي من سببها عادي لا مطلق الصاحبة وعلى هذا التقاسم أو جعل هذه الأسانيد
محاربات كون العبد سبباً لهذه الأفعال كما في نبي الملائكة المدينية ومشتبه العبد ليس بالبنية الله تعالى قال المفسر
أن الفعلين بمشيئة العبد فلهما لكن مشيئة الله تعالى ولما أوقفنا أن نشاء الله تعالى
وأعلم أن محول الجبرية القائلين أن العبد مجبور بكل فعل منسوب إلى الله تعالى حقيقة وفيه سر على أنه
لا يلزم من القول على أن العبد مجبور من العبد فلا دخل للعبد والله تعالى أن تفصيل أفعال العباد

لا للثبوت للنسب الى بان ينسب اليه كالجبرية والحنفية مردود قوله عليه السلام القدر يتبع من الله
 وقوله عليه السلام اذا قامت القيامة نادى مناد يا ايها الناصية فبقوه القدرية لا من الله في الجبر
 الذين يسيرون الخيال الى الله وليس من بينه وبين ان الشرا الى الشيطان ليس من بينه وبين ان لا يعوض الله عن
 غيره تعالى فيها يكون هو الناصية ولو سلم ان النسب انما يكون الى ما يشبهه فالمراد بالناصية ان من الضعيف القدر الى
 نفسه ويدعى كونه العاقل وثبت نفسه شريكاً لولى النسبة اليه خاتمة المصنوعات ان لكل من يشبه الله اكثر من غيره
 حتى صار بمنزلة المثل - ما ذكره في النسخة الى الله تعالى من قوله تعالى ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف لا يشأ
 وقد ثبت ان الله تعالى خالق لكل فريده وعالم بخدمته وقوع ما لم يقع فكيف فريده - لكن منهم من منع النسبة اليه تعالى
 نقصاً لان يقال انه يريد الظلم والكفر والفسق كما في خلق يقال انه خالق لكل لا يقال خالق القادر ورثا والقدر
 والتخاير لا بد والملاحظ ولا يهاجم الكفر مع كونها مخلوقة وفاقا وتعاظمت المخلوقات فانهم جميعا ما بان تعالى يريد
 القبايح ويريد جميع انما غير ارادة العادة عند من يتهاون بها ما داخل العباد فهو يريد لما امر به كانه العاصي والكفر في
 يريد اضدادها اي ضد القبايح وهي الحسنات وان لم تقسم فجلوا الكفر ما في ذلك خلاف ما ذكره وما يكون
 من العاصي والمنيات كما بان ارادة العليم بجهته - والله تعالى منزله من القبايح وان العقل على ما اورد
 وان الله لا يظلم فتعال ذرته وان الامر بما يراى والنهي عما يراى وسفره وانتهى عنه وان الله لا يراى
 يستلزم الامر لله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول لم يكن فيكون وليست له الخصى لانه لو كان مراد الله ان يمتنع
 فوجب الرضا به لما روى يستلزم المحبة لان ارادة شئ يستلزم امره ضدته فيوجب محبة والكل فاسدا اما الاول
 فلا بد لافق منه تعالى غاية الامر ان ينجي علينا وجهه سنة والثاني فلان الظلم التقصير في ملك الغير وقد اقر في ملكه
 والامثلة فلان الظلم السهاور بما لا يكون عرض الامتيان بالمرور كما في مودة اخوان السيد او اعتماد
 من ضربه واما الرابع فلا يستلزم ممنوع لان الشخص فريده ولا يامر كالنكس والماء يقتضي لافضاء وجوب الرضا
 انما هو بالقضاء دون مقتضى كما مر وان الارادة لا يستلزم المحبة فان الله يريد كفر الكافر مع انه يمتنع وهذا
 الاخير لا يصح لمرورانه عين المنزوع واما التوراة اي رد الله تعالى على المشركين الذين قالوا الوفاء لله فما الله
 والتوراة على ادعائهم ان الكفر بمنزلة الله فله قصد الله الاستمراء في هذا الدعوى وجعل ذلك اسى الاكابر
 عند الله في الشرك بالله ولذا جعلوا كاذبين في قوله تعالى لذلك كذب الذين من قبلهم فجعل عقابهم كذا
 لا كافين - ورتب عذاب الابرار على كذبهم بعد الله لا على احالة الشبهة الله تعالى كما زعم المستدل بهذا
 صرح وحكم في الآية بالقرينة لانه لم يذكر احصاءهم واما قوله تعالى كل ذلك كان سعة عندك ولعلك
 مكروهها وجعل المنهيات كرهية فلا يكون مراد لان الارادة والكراهية ضدان فالمراد بانه تسليم كونه تعالى

الى المنيعة الواقعة كمن وعافيا بين الناس وفي جملة العادات لا عند الله تعالى السبيل ثم ما ذكر فصل الحسب والفتح
 لا يشترط في الحسن معنى ضيق الكمال او القبح معنى نقص الكمال للملائمة للمعنى وهذا كالمعدل في الجملة كماله في الحق والصدق في القول
 ويجوز العاديات وان ذلك يدرك بالتأمل ورواها في الامور ما لا يترامى في الحسن القوم عند الله تعالى بمعنى تحقيق فاعله للصدق والفتور والافتقار
 والمخاض حكم الله تعالى بالشرع لقلبه تعالى وما كانا معذبا من حتى نبغث به سوءا بيان الاستدلال في الآلة انه لو حسن الفعل
 القوم معقلا لزم ترتيب تارك الواجب في تركه الحق في رد الشرع وليس كذلك تعالى وما كان الآلة ولانه لو كان الحسن الفصح لكان
 الفصح لما تعلق حسنه في شيء من الصور والالامها لعل فان الكذب حرام فصح مع انه يحسن تمام اذا نقصن الفاضل في البراءة
 وكذا القتل جدا وطاهرا - ولان العدل لا يستقل بفعله من غير راع يوجب العقل وذلك الذي يحصل تحقيق الله تعالى لما فلا يوافق
 فعليه العبد بالبر الفصح مثلا واللداح والذم عقلا ينبغي الاستقلال اى بطيئة وقالت المعتزلة من الاصل فوجها لا يكون
 بالشرع بل بالتأمل لان حسن الاحسان والعدل وفهم العدل بين الوجوه ضرورى باتفاق المعتزلة حتى الذين لا يميزون
 بين كماله وجمته ولان العاديات عند التساوي تحصل من الصدق والكذب بوزن الصدق وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري
 لان العاديات في الغريب من غير تصور لغيره فترتب لنفسه على الكذب بخلق الحق بوزن الصدق والاهل لا يفرق
 وذاك لان الآلة في ذاته من دلالة كماله القبح لظهور العجزة على ذلك الكاذب بالتأمل لم تثبت النبوة لان اثبات النبوة
 يتوقف على ما يتوقف عليه من انظر الى ما على يد الكاذب ثم ثبت صدق الرسول لعل ان الكذب فيهم عقلا وهو المطلب والجواب عن
 الادلة من استدلال المعتزلة بانهم في غير من اعتادوا بالحسن والقبح فبما ذكر من الاحسان والعدوان والصدق والكذب
 عند الله اوردوا الحجة بانهم لا يوجبون للاحكام معنى للملائمة والمخافة للطبع او ضفة الكمال والنقص وما يميز بين المعنيين عقليات
 فلو كان من المعنيين في الله امر يشاهدنا في هذا كماله لكان في المعنوية وذلك محمول في الطبيعية وسببها في حقيقة عقلية فمن
 فقه هذا الجواب عن الدلائل ان هذا الوقوع على وقوع المحرقة على يد الكاذب من القطعيات العادية لان في وقوع
 العاديات في المعنوية الرسول بكلمة قد يكون النبي في اثبات النبوة بالمعجزة كاذبا فلا يمكن حسنه في غير النبي من المعنوية
 فلهذا لا يوجب الله عقابه الا وقد ثبت على كونهما محليين بان من عرفه تعالى بذاته وصفاته الكاملة تمامه على
 الدلائل بانها وجه الا وهو ان النبوة كل نقص البير من الروضة والحلول علمه قطعا انه في المعرض العقاب
 في حكم الله عز وجل في الشرع وهو عقلا قطعا بهذا لما علم من انظر اليه ثم في ما يستحق انهم العقاب وتمرار العاديات في
 في هذا ما تقرر من كون معنى العاديات في الشرع كماله في الحق والصدق في القول ويجوز العاديات وان ذلك يدرك بالتأمل ورواها في الامور ما لا يترامى في الحسن القوم عند الله تعالى بمعنى تحقيق فاعله للصدق والفتور والافتقار
 والمخاض حكم الله تعالى بالشرع لقلبه تعالى وما كانا معذبا من حتى نبغث به سوءا بيان الاستدلال في الآلة انه لو كان الحسن الفصح لكان
 الفصح لما تعلق حسنه في شيء من الصور والالامها لعل فان الكذب حرام فصح مع انه يحسن تمام اذا نقصن الفاضل في البراءة
 وكذا القتل جدا وطاهرا - ولان العدل لا يستقل بفعله من غير راع يوجب العقل وذلك الذي يحصل تحقيق الله تعالى لما فلا يوافق
 فعليه العبد بالبر الفصح مثلا واللداح والذم عقلا ينبغي الاستقلال اى بطيئة وقالت المعتزلة من الاصل فوجها لا يكون
 بالشرع بل بالتأمل لان حسن الاحسان والعدل وفهم العدل بين الوجوه ضرورى باتفاق المعتزلة حتى الذين لا يميزون
 بين كماله وجمته ولان العاديات عند التساوي تحصل من الصدق والكذب بوزن الصدق وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري
 لان العاديات في الغريب من غير تصور لغيره فترتب لنفسه على الكذب بخلق الحق بوزن الصدق والاهل لا يفرق
 وذاك لان الآلة في ذاته من دلالة كماله القبح لظهور العجزة على ذلك الكاذب بالتأمل لم تثبت النبوة لان اثبات النبوة
 يتوقف على ما يتوقف عليه من انظر الى ما على يد الكاذب ثم ثبت صدق الرسول لعل ان الكذب فيهم عقلا وهو المطلب والجواب عن
 الادلة من استدلال المعتزلة بانهم في غير من اعتادوا بالحسن والقبح فبما ذكر من الاحسان والعدوان والصدق والكذب
 عند الله اوردوا الحجة بانهم لا يوجبون للاحكام معنى للملائمة والمخافة للطبع او ضفة الكمال والنقص وما يميز بين المعنيين عقليات
 فلو كان من المعنيين في الله امر يشاهدنا في هذا كماله لكان في المعنوية وذلك محمول في الطبيعية وسببها في حقيقة عقلية فمن
 فقه هذا الجواب عن الدلائل ان هذا الوقوع على وقوع المحرقة على يد الكاذب من القطعيات العادية لان في وقوع
 العاديات في المعنوية الرسول بكلمة قد يكون النبي في اثبات النبوة بالمعجزة كاذبا فلا يمكن حسنه في غير النبي من المعنوية
 فلهذا لا يوجب الله عقابه الا وقد ثبت على كونهما محليين بان من عرفه تعالى بذاته وصفاته الكاملة تمامه على

فاعلم ان التكليف بالاطلاق على ثلث مراتب اعمد التكليف بما يمكن لذاته وانها بما يمكن لذاته لكن لم يقع
 العقدة الخفية وانها بما يمكن لذاته باعتبار العبد الغافل لكن يمنع باخبار اسد وابن عليه عدم وقوعه كاختلاف
 في عدم التكليف بما يمكن لذاته كجمع التقيض والاختلاف العدم في وقوع التكليف بما يمكن لذاته ان علم
 الله تعالى او اخبار الله بان لا يقع كإيمان اني جبل وليس انما الاختلاف فيما يمكن وقوعه عقلا
 ولم يقع حال كونه متعلقا لقدرة العبد الخلق الجسم او عادة كارتفاع جبل والصعود الى السماء
 فحدثنا انجوس التكليف بمنهني طلب تحقيق الفعل ولا تمان به وتوافق الحجاب على تركه لا قصد التعجز وانها عدم
 الاقتران على الفعل كما في التخيذ بمعارضة القرآن فانه لا يخفى ان كونه ملاطفا لحدس القبح العقلي وكان
 يقع هذا التكليف لقوله تعالى لا تكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة لا يجوز نه التكليف لكونه معناه
 ومخرج عقلا ولا يجوز من اقتصر صدق القبح ومما من ذهب الى ان التكليف اني لهيبان امن وتصدق
 في جميع ما جاء به النبي ومن جلت في حمله ما جابه لا يصح قبل اصلا ككلمة في جميع التقيضين
 - واجيب بانه التكليف عليه بالجمع من التقيضين بل انما كلف بتجصيل الايمان فهو ممكن في نفسه
 مقدور للعبد بحسب اصله متمتع لما في العلم والاختار اى اخبار الرسول بانه لا يؤمن فيكون من تجصيل
 ما هو جازم بالاثبات وفيه لال الكلام فمن وصل اليه في الخبر وكلف بان يعيدق به على سبيل التمسك ولذا اجاب
 البعض بان الايمان في حق مثل بابي السبب بالتصديق بما عاين الاخبار وذا في غاية الركائز والله علم
 فصل لتجليل البعض افعاله تعالى ثابتا بالحق نقل قوله تعالى وما خلقنا الجن والانس الا لعبادون وفي قوله
 تعالى فلما قضى زيد منها وطرا رجاها فكيف يكون على المؤمنين حرج ولا لاجلهم وعليه معنى القياس -
 ولا يكون اكل معلل الانشاء لبعض الافعال ليست فيه غرض منها فلا يصح القول بمرور الغرض وعموده كاقرب
 حمل الاختلاف اى خلاف هي بنا للمعتزلة على لزوم ذلك وعموده كما انهم لا يستدلون به
 اى ما صحبنا الانساعه ووافقهم على ذلك جهادة الحكماء وطوائف المسلمين بانه لو كان الباري تعالى
 فعل لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفدة لكان موقفا في نفسه مستكما بتجصيل ذلك الغرض لان
 كل ما استوى وجوده وعدا النظر الى الفاعل ما وكان وجوده مروج بالقياس اليه لا يكون باعتماله
 على الفعل وسبب لا قدسه وكلما كان كذلك وجب ان يكون وجوده صالحا لفاعل والحق بين عدمه وعدمه
 الاستكمال فالفاعل يكون مستكما لوجوده واقصا بدونه فالغرض لا يقصور الا ان يكون حاد الى غيره
 فيلزم ان يكون صالحا للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضنا لفعله ضرورة فيعود لحدس العدم وهو الاستكمال
 بالغير ورد بانه ان اردنا شكها بالغير حصول صفة كمال السبب الفاعل فلا نعلم ان فعله لو كان لغرض كان ناقصا

للعلم بانها الى الطمان لا تجدي اى لا تنفع سقا وتكون في الطبع والحقم او يكون الانسان محبذا الى الله عز وجل
 على صل مناه ورجله حديد ومجته قبا وكذا الطبع والحقم مع ان الاول فعل العبد والثاني فعل الشيطان فالانسان الذي لا يكون
 الامحازا واما اللطف والتوفيق والعصمة فمعدنا خلق قد تها الطاعة في العبد قال الامام محمد بن الموفق لا يصح ان لا تارة
 له على العصية وبناء على ان العبد مع الفعل كما هو زينا والحقم ان خلق قد تها العصية في فعل اى اى بنى العصية
 ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقيل والقائل ان الله خلقه ولعقل اى بنى ملكة او عصية صاحب بمنع صلواته
 الذنب عن نفسه ورواها حبيزة لا يستحق الموع ترك الذنب والشراب والتكليف بالاستحقاق وعند الحق له
 اللطف ما يجتهد والكلف عند الطاعة تركا كان او اثينا او اقرب منها اى الطاعة مع تمكنه في الحاشين
 ريسان المحصل والمغرب فان كان محصلا من الواجب وترك القبح سعي لطف محصلا وان كان مغربا من
 سعي لطف مغربا وعند سعي التوفيق اللطف المحصل الواجب خاصة ونهم من قال خلق لطف علم الله تعالى ان
 العبد يطيع منه والحقم ان منع اللطف بالمعنى المذكور والعصمة عند كل اللطف المحصل التواضع القبيح
 وعبر المصنف في شرح المقاصد ان اللطف لا يكون مودعا الى ترك الطاعة والى ارتكاب العصية مع القعدة عليها
 من الاعتقادات التي اختلف فيها اصحابنا واول السور الاجل وروى في اللغة الوقت واحل الشئ بعد الجمع
 مدته واخرها ثم شاع استعماله في اخره مدة المحيوات فيقال الوقت الذي علم الله تعالى به ان الحيوان
 قدير اى في ذلك الوقت وهو اى الاجل واصل لا يتعد دهننا والمقتول متيت باجله الا ان
 مودعه خلق الله تعالى عقيب فعل العبد الذي هو القتل لوقى جوى العاقبة وعند من جعل المقتول ميتا
 باجله مع القطع بان لم يقتل لاحتش الى آخرة مواعيد الثمان وانما لطف في ذلك لموافقة من المعتزلة
 فزعم الكعبى انه ليس بميت لان مقتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله وانما صنعته فيكون المقتول باجله
 احد باس اسد وموالموت والآخر من العبد وموالمقتل وزعم اكثر من من ان القاتل قد قطع عليه الاجل و
 لانه لو لم يقتل لاحتش الى الاجل والماله وذكرا الكعبى واحد منهم ان الله يخلق ان لم يقتل لمات البتة في ذلك
 الوقت وقال الفلاسفة للحيوان اجل واحد طبيعي تحلل به يكونه وانطقا حرارة العزير يزداد اجلا حتى
 سبب الانفاس والامراض ووجوب الجمل على القاتل لما اكتسبه من الفعل الحرام وان فكيف من الفعل
 البتة معنى زادا في الشئ في العمر في قوله ان الله لا يزداد في العمر الا بالبركة كثيره الخبير للنصوص القاطعة
 انه تقدم ولا يخفى عن الاجل من قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله
 وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كلما من جلا واخبر ذلك من الآيات والاحاديث ومنها التي
 في الاصل صديقي به المزدون وهو ما ساق الله تعالى الى الخيوان فاتفق به فيدخل رزق

الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره والحرام والحلال يخرج المقتضيه وان كان السوق لا يتقاع
 لا يبقه فبين ملك شيئا ويحتمل من الانتفاع ولم يقتضيه لم يصرف رزقه له وعلى هذا الصبح ان كل احد يسبق في رزقه
 ولا ياكل احد رزق اخر وانه بخلاف اذا انعم بغير وجه الانتفاع ويحتمل منه كما قيل ينتفع به على اراء المعتزلة وبعض
 اصحابنا نظر الى ان النوام الاطعمه والتميرات يسمى ارزاقا ويومر بالاتفاق من الازدواج ومحمد بن بكما قال تعالى وما
 رزقناهم فبقولهم وقد نحتص الرزق بالمأكول فيفسر بانه ما ساقه الله تعالى الى العبد فكله فله المخصص لم يكن
 ضربه اكل كل رزقا فان صم كنهه حيث يقال رزقه الله وله وقيل المعاقلة بان لا يكون لاحد منه
 ثمره وغيره فان ملكه المالك فيخرج الحرام فلا يكون من ثمره ياكلها الحرام مدة عمره وقا
 ولم يرزقه الله تعالى اصلا وقد دلت النصوص على صناعته تعالى لا اذ ذاق كقوله تعالى وما من دابة
 في الارض الا على الله رزقنا وان الاضافة الى الله تعالى مستبشرة في معنى الرزق وانه لا رزق الا الله
 وحده وانما سواه من ان يكون حراما يكون استناده الى الله تعالى ولا يكون من ثمره يستحق الذم واللعن
 مردود ما عرفت من حرامه واصلا وان من ثمره يستحق الذم واللعن بسوء اختياره واختياره وعرض
 ساق الله اليه من المباح ومنها السجود وهو تقدير ما يلحق به الشيء طعا كان او غيره ويكون غلا -
 الزيادة على قدر العال في ذلك المكان والاوان - وخصوصا - باعتبار التقصا عنه ويكون ان ساق
 من الله تعالى سواها كان لا اختيارا العبد فيه وذلك السبل ومن الباليع وادخل الاجناس او بالنفس
 او لا كتقليد ذلك الجنس وتكملة الرقيات والمكس فخرج الكل الى الله تعالى فالمسحور هو الله تعالى
 وحده لا كما هو ذهب المعتزلة زعمهم انه قد يكون من افعال العباد فحصل لا يجب على الله شي لا الى العبد
 حكمه والحكم لا تثبت الا بالشرع ولا حكم على الشارح فلا يجب عليه شي ولما لم يتقبل الوجوب شي على الله تعالى خلصته
 عن مؤنة التكليف من اهل المعتزلة وبهم وجبوا على الله امورا وتحريم في معنى الوجوب ففسره تارة
 انه لا بد ان يفعل لقيامه الا بالشرع والاصناف وتارة بان تركه مدخلا في انتفاء الذم وقد عرفت ان فيه
 قصورها اللطف وفسره مانه الفعل الذي يقرب العبد الى الله تعالى او يحصل به وجده عن المعصية ولا يهيى
 الى صدق الجار لان منصرف الفعل للعرض وهو ايمان المأمورة ونقصه فيجب تركه على الله تعالى ولا نه
 اى منع اللطف تقربا به يحصل للمعصية وكما انها فيجب تركه ولان الواجب لا يتم الا بما يحصل به
 تقرب منه فيكون واجبا قلنا فيجب ان لا يقع كافر ولا فاسق لان من الاثم ما يحصل لا يقال ان بقا
 المكافرة وانما من لا يخفى عن لطف ما لانا نقول ان انقض اللطف واجبه عليهم ولا يخفى عصيان الامصار على الدنيا
 والاوليا الذين يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويفضون المظلوم وينصفون من الظالم الى غير ذلك

من اللطاف ومنها اى من الامور التي اوجب الله تعالى الوضوء اى النقع للماء عن العظم في
 معايلتها لانه ونحوه من الهم والحزن ومعارضة الاحياء يخرج من اللاب والابوا لكونها العظم في مقابلها
 العبد والالام والاشغال من فعل الله كما لانهم قالوا اللطاف من قبح جزا ولما صدر عن العبد من سبته كما لم
 ونحوه لم يوجب الله عوضه ولا فان كان الالام من الله وجب العوض عليه ان كان من مكلف اخر فان
 كان له احشاش اخذ من جناته واطلى الجنة عليه عوضا لا الالام وقوله من عنده تعالى بالبركة الملام
 لان تركه اى الوضوء ظلم وان الله لا يظلم شيئا فذلة ولما قالوا الوضوء الواجب عليه الله لا يصح استقام
 اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نظرا الى الخلق له مخالفات الثواب من جهة العظم لا يقبل النقل واختلافه في وجوب
 كونه اى الوضوء في الاخرة قال ابو شمس واتباعه حمزة في الدنيا كما قال الطائفة الجباني وكثير من
 شقدهم وفي جوب طرأ اى الوضوء بالاذن في الدنيا كما يحيط الثواب بهما لا يحيط فمن قال بالاحاطة شك في
 لولاه لكان الفاسق كافيا في كل وقت من اوقات الاخرة في عوض الالام والامراض ومخاض النفس لولا
 والجميع نهيبها محال ومن لم يقبل به ذهب ان حوض اهل النار باسقاط جزا من مفاهيم حيث لا يظلم لهم
 التحقير وذلك بتفريق الجزا الساكنة على الاوقات الكثيرة كسلاتما لم يقطع التفتيح واختلاف
 في ان اعراض الكفار والفاسق في الدنيا قبل في النار تحقير الفناء كما فكرنا وفي احوالنا
 خير العاقل كالصبيان والبهائم والمجانين انه لم يوضو بما يلحقها من الالام والمشاق مدة جهنم
 على تقدير التوليد يكون توبيخها في الدنيا او في الاخرة وان البهايم على اهل الجنة ويكون التوليد
 فيها وان كان في الجنة قبل خلق فيها العلم والعقل ليعلم ان عوضها دائم غير منقطع والبركة من المعزة
 بهم اصحاب بركن اخذ عبد الواعظ اعتمدوا اجمع الالام الذاتية ولم يروا حسنها بما حسنت المعزة وعجزوا
 ورواها من الله تعالى بغير الحيوانات رجوا اليها بيم لم تالم وكذلك الاطفال الذين لا يعملون الحسنات
 سراسر الزمان ونزلوا الجنة ونطق العقل فيها وان شأنا من الاضطراب والنفرة عن الضرب والحراشات
 والاحراق بالنار وكما للصبيان والمجانين عند وجود الاشياء المولدة لشهيد بطلانه لو ساءح حود ذلك ساءح
 حياتها والمصير اليها اجابات لا خمس وسبها الاصلح للعباد ذهب البصرون من المعزة الى ان يوجب عليهم
 للعباد في الدين تقوا ويعنون بالاصحم الاطع وقيل والفاعل الخواصون منهم في الدين وفي الدنيا ايضا - و
 يعنون به الاصلح في الحكمة والتبدير والاختلاف من الغيريين في الاقدار والجميع اى اقدار الله تعالى العبد
 وتكسبه لفعل ما به الاصلح له لان تركه فعل وسفه وعدمه القسوى فياس الناطق على ان لا يفسد لهم
 في المعارف الالهية والاطراف الخفية الربانية ووفور عظم في صفات الواجب الحق اعطى الله لخلق الحكيم

قلنا فيلزم على ما ذهبهم المذكور ان لا يخلق الله تعالى الكافر الفقير المذنب في الدنيا والاخرة سيما المستبلى
 بالحن والالام والاسقام والافات وان لا يخلد الكافر في النار لانه الاصلح له وليرحم ان لا يعميت
 المحسن من الانبياء والاولياء والمرشدين العاديين بل يبقوا الى يوم الدين ولا يبقوا للمستحق من النعمان والبركات
 سيما الابليس الذي هم اصل الشر والعناد وزيادة المضلين التي يومئذ ستنادو ويلزم ان لا يحسن الله حاله
 لدفع البلاء لان العاديين او فعل الله ما هو الاصلح يكون سوال التغير الدوام مع اتفاق الانبياء والاولياء
 بل جميع العقلاء على انه لا يكتشف لهم روبا سالكما قال تعالى اجيب دعوة الداعي اذا دعاهن ليعتبيروا الى غير ذلك
 من المعاصد من انه يلزم ان يستوجب الله تعالى على فعل الانعام وغيره شكر العونة موديا للوجوب كمن سرودونه
 ودنيا لا زاد وان يستوى الالهام والاحسان منه تعالى لاني جيل وبالنسبة على الله وسلم فضل النبي رجع الى محض
 اختياره من غير امتنان وان لا يسلط محال تفضل بل المشية وهو باطل لقوله تعالى وربك خلق ما تشاء ويختار وتوفي
 الحكمة من حيث لا تحصى رحمة من تشاء وان تبقى محال جانب الله في تقرير العبد على صلته الفاسدة فيما اذا فرغ من ثلثه
 اشخاصات احدتهم قبل البلوغ وطلع آخر ان يوات الله بها مطلقا والآخر كما ذكرنا من مقتضى ما ذهبهم في
 التعديل ان يكون رتبة المسمى العاقل فوق رتبة المصنوع المسمى كونه المانع بالعناد حتى بذلك وجوب الثواب
 وتخليد الكافر في الجحيم لا يخفى ان العقاب بغيره فلو قال النبي يلزم لها المصنوع لم حرقني هذه الرتبة العلية
 التي عطيتها لك كما بالغ فلوجب على مقتضى ما ذهبهم ان اطاع بالعناد حتى هذه الرتبة بطاعته
 كان للمصنوع ان يقول فلما لا احبني الى المانع واطيع يحصل هذه الرتبة فلو حجب وعلى ذلك القاعدة اني
 علمت انك لو بلغت لمصنعي وكان خطي عليك عن تلك الرتبة اصبح لنفسك كان للمانع ان يقول فلم
 فلم لا احبني قبل البلوغ عليك بغيري بقدر البلوغ ولم راغب ما هو الاصلح لي كما راغب للمصنوع
 فلم يكن لموجب رعاية الاصلح على الله تعالى جواب هذه المجتنب لبيته قال الشاعر لا تباينة ابي
 على انجباكي فبهت فهاجتي فترك الواسع الاسمر غيرة وكان هذا اول ما عالج فيه الشاعر في قوله
 فحصل في اسماؤه في تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضرورة اننا نعلم الضرورة ان الاسم هو المقتضى
 الموضوع المقدر للمعنى والدال عليه المسمى بالمعنى الذي وضع الاسم باناءه ويدل على ذلك التسمية التسمية
 بنما لانه عبارة عن وضع الاسم للمسمى وما قيل ان الاسم لنفس الشيء والقائل الشاعر حيث
 قال اسماؤه اسماؤه فتمت اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الذات وما هو غيره كالخ لق و
 الرزق مما يدل على فعل وما هو لا هو ولا غيره كالعلم والم والقادر وكل يدل على الصفات القديمة
 والتسمية غيرهما ويدل بالاسم المدلول كما يراى بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله ق

وليس النزاع هنا في اسم نفسه بالفرق بل في اسمهم بديهي والله لا اسم له الخ في ليس من المتأخر ثم
 انما يكون بان الاسم ليس هو كونه فاسم فان الاسم اما هو لذاته او باللفظ والتأليف بان غيره لقوله تعالى ولله
 الجنتي في وعده بها فان من العلوم انه لا تعد في المسمى بل في الاسم وكل اسم انعكس لبيان المتعارف لا يبحث لفظ
 لا فائدة فيه هنا لانهم ان اردوا بان اسم الدال على شيء محض وعن ادراكه منته كما هو امور فلا شك انه غير المسمى وان اردوا
 غير ذلك مما يصح ان يكون من المسمى فلزاع فيه لا معنى للخلاف وان الاسم اذا اطلق فللمراد به المسمى كما في زيد كان
 لو غلب اللفظ كما في زيد مكتوب قال الحجة جاني ما قلنا من الاسم انما هو اللفظ لا الاسم هو المسمى
 وعن المعتزلة انه النسبة وعن غيرهم ان النسبة وطرفها متعارفة قطعاً والناس قد قولوا في هذه المسئلة
 ويخفى في فصول كلامها ان الاسم هو اللفظ والمسمى ما وضع له اللفظ بانه فيقول الاسم قد يكون غير المسمى فان
 لهذا الحد اشكالاً مغايرة لتحقيقه الجواز وقد يكون حينه فان لفظ الاسم اسم اللفظ الدال على الشيء المجرى الى ان
 من جهة تلك اللفظ لفظ الاسم اسم لنفسه فاختار بينهما الاسم والمسمى قال وبذا اعتمد في هذه المسئلة وعلم
 انه لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على ما رادوا واذن الشارع وعدم حوازه ادا ورضيه
 واما اذا تعسف السائد كقالي بمعنى كالتيف في قوله تعالى وتعالى بهم يوم اذن بان يقال الثاني
 ولا يمنع منه ولا عمل اخر وكان متعسراً اذا خلل كشم اللفظ الساقى في الخدم مثل
 اخلاقه عليه من غير الجمل ويرى علة للتعظيم في الجمل اطلاق مثل العارف والفرق بين لوهم
 الا حلال اما المعرفة فلانها علم سبقه فتد يقال لمن ادرك شيئا ثم ثاب عليه ثم ادرك ثانياً
 انه عرف واما النسبة فعبارة خرج عنها ان يراود تعريضه على السامع ويسبقه بالجمل ومثل لطيف
 فلان لطيف علم خود من التباين يسبقه بالجمل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً او يجوز اطلاق في الحادث
 والادع كالتسليم في المنش والارامي وانما كره على استدلالهم ورود الشرح به لعدم الاحلال والنعظيم
 ولا ينعى في صحة الادع في محروقه عما في الكتاب والسنة بحجبتهم والقام وسيق الكلام من حيث لا يخفى عن نوع
 نعظيم ورعاية ادب في كنه اسماء الله تعالى باعتبار الصفات كالعلم والحليم والرحيم
 والفعال كالتخلق والارزاق وانقسم لسلوب كالذي لا ضد له ولا ضد له ولا صفات
 كرفع الدرجات وسند العقاب وسبغ الحجاب امتناع ما يكون باعتبار الجمل كاجمع ولا جوب
 وانحق قبوت ما هو باعتبار النفس الذات وهو لفظ الله وعلمه الجمهور حيث قالوا انه علم لانه مخصوص
 لا يوصف بغيره ولا يطلق عليه لفظ قليل هو علم ما لا يشق له وهو احد قولي التحليل وسبويه والجمهور عن اخيه
 والاسماء والصفات الخطا في غير التي قيل مشتق والله لا حذفت البقرة لفظها او علم الاسم ان كان لاله اسمها للمعبود

ان لفظة مشتق من اللفظة الملام أي عبد قيل ما خور من الولد وهو الحيرة ومبرجها صفة انسية هي كونه ممسود
 للخالق ومحار للقول ولا ينحصر اسماء تعالى في التسعة والتسعين أو الحديث ان يدعى تسعة و
 تسعين اسماء من احصاها دخل الجنة الدال على العدد المذكور لا يدل على حصر اسمائه كما في هذا القول ويقال التسعين
 على اسم علم وربما يكون بمعنى الزيادة بل الغرض لزيادة الفضيلة وبعد تسليم كمال اسم العدد على الزيادة
 يجوز ان يحل على ان من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك لا تسعة عشر عليك كيقول
 معناه يعني ان اسم زيادة قرب كان علما منه وما فرغ المصنف من الباب الخامس في الامامة شرع في اسماء فقال
 الباب السادس في اسماء النبي الاسماء التي توفى عليها السمع كالنبوة أو توقف بي على سماع كالمعاد واسباب سموات
 والثقات من الايمان والطاعة والقر والموصية وما يتعلق بها وفيه اصول ستة عشر الفصل الاول في
 النبوة النبي من النبوة ويكون الانسان موهوبا من الحق الى الحق فان كان انبيى اخور من النبوة وهو الخارج فيقول
 لعلو شأنه وقهر مكانه اذن النبي بطريق ويقال له لكونه وسيلة الى الحق كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان كان انبياء
 الانبياء عن تدعى فليكنه نداء او عمت في باب فيل نصاري وفي لفظ النبوة فليكنه نداء او عمت في المروءة
 وهو انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول وقد خص الرسول بمنزلة تسمى بعثة
 وكما في خاص كناية بانه انشريعة او سمع لبعض حكم شرعية فيكون شخص من انبيى والبعض اى ارسال الرسل كلف
 من الله ورحمة يفتقر من انبياء عمادة النبوة بغير مفسدة بيشية لا يشرط فيه شرط من الاحوال المكنت بالرضيات
 والجاهات ولا استعداد ذاتي من صفات الجبر ودور الفطرة كما نرى علم الحكماء وقالوا النبي من جميعه في خاص فثبت بمنازلهما
 في غير واحد ان يكون له اختلاص على المعية باسمه كونهما ان يظهر من الاعمال الخارجية للعادة لكونه موهوبا عالم الغيا مطهر
 شفاؤه تصرفاته شل ان ياريد في نفسه في حركته وسكنه على شانه شى وانما ان انبياء الملكية على صورته في السمع كلام
 بالوحى وكفى بسنة الاطلاع وانصرف في حق النبي وقد ليدجد ذلك من قلت شوا فله زيادة انواع المجازات وفضل منه
 يتضمن حكما ومصالحا ضد العقل ومعا ونسبة فيما يتعلق بحرفة مثل حرو البايته الى وعلمه وقدرته ودفع
 الاحتمال في الحكم وانما لفظ الحمد وبيان الجمل من الخطاب وبيان المذهب من الاحكام وبيان منافع الاغذية والادوية
 ومفادها والصناعة الحقيقية من الضرورات والخلق لقاضته والرياسة فان هذه الاسماء لا تجزى في الامور ولا غيرها من هذه الامور
 المبعوث باصلاحا على مقتضى الحكمة الالهية بنصب الادلاء من اسد واعلامه اياه لو علم
 الضرورة خلفا لنفسه والهمة ومنافع التكليف التي من مضارها فان كل واحد شتى هو محتاج الى
 ونصب على مراح وجميع التجهيزات والساعات ونحن انفسه فان التجهيزات والساعات وبلداة وحصول جميع المقاسد التي ممتنة
 والمطالبة الحسية بانه يستدعي فواتها عن غيرة هذا ابو دس الى المراجعة

الى المراجعة والجور والظلم فيجوز المخرج لغيره من اجل انهم قد ايدوا من عدل والباقي من عادو النفي بالمعاملات
 على حسب الاستحقاق والمعاملة غير ذل الخريجات لغير النخبة فلا بد من قانون على الشرع يحفظها وشارع يوضح
 ذلك الشرع على وجه الذي ينبغي من شكر المنعم وجزاء العاصي وسائر التكليف وفيه منافع اكثر من ان يحصى وان كانت
 تفاصيل البعض لبعض الاحكام على البعض اى بعض الاذهان ككليات الصلوة والحج ونحو هذا
 من تبيين مقتضى الصوم والعدو وغير ذلك وطرف ثبوتها اى الثبوت المعجز ما خدوس المعجزات كالمقدور حقيقة
 الاعجاز اثبات المعجز استيعاب الظاهرة ثم اسند مجازا الى ما سبب المعجز وجعل اسما له فانما النقل من الحقيقة
 الى الكهنية كما في الحقيقة قبل البانته كما في التلاوة وهي في العرف ام خارق للعادة متصون بالمتحد
 مع عدم المعارضة وانما قال امرئنا دل السهل كالتفخي والمؤمن بين الاساليب وعدم كعدم احراق النار واخر القيد
 المعارضة بالتحدى عن كرامات الاولاد والحلقات التي تظهر في النقطة ويسمونها اربصا جمع ربح الكسيرة العزاق
 الاسفل من الحائط يقال رصبت الحائط وعن ان يتحدى الكافر بحجة من مضمي من الانبياء حجة
 وليفيده عدم المعارضة من سمحه واشعبه كذا ذكره الامام الرازي والمصنوع في الضيق الاخر اعتمادا على عليه
 الكاذب ان ادعى الاكثرون انه النبوة وشهد على دعواه بالسجود وغيره لم يظفره الله به تلك كما يحكي في
 المعجزة امر فصد به اظهر اصدف من اد النبوة على وفق الداعي والمال واحد وانما قال على
 الداعي حتى لو قال المدعى حجتى على صحتي ان الشيد هذا المعجز فالظن انه كذا فلا يكون هذا الاطلاق معجزة
 بل هو دليل على انه كاذب وصح كذا لتمام اى وجبه ولا لا المعجزة على صدق دعوى الرسالة انها المعجزة
 بمنزلة صريح المصدق لما حث به العادة من ان الله يخلق عقيبا لهم الضرر باصدق كمن يقول سوف يخلق
 وادعى انه سول الملك فالبوة بالحجة فقال الدليل على اني رسول هذا الملك ان يقوم عيسى بن مريم
 فادعى يحصل به العلم انه في دعواه صادق ضروري وهذا تمثيل للتوخي والتقريب ولا يقدح فيه احتمال ان
 يكون ذلك الخاصية فيه نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على خاصية في بعض الاسباب كعمله ما دونه
 الى ذرية الغرض فلكي اتصال كوكبي لا يطلع عليه غيره او لمسلم وما يترك من خرم فكيف كانت مع الارضات او يكون
 ذلك من صلاته او من مقامه وسخره او يستند ذلك كاستدلاله وعادة لا خارق للعادة او صفة كخاصية
 لعدم لزومها في بعض المعجزة او قبلها التي قبل ما يدعى انه معجزة قديم مع لحدثة على التمام بل انخرق او شبهة له وهو ما
 او حال انما هو سبق كالفرض تصديق على اعلا دعواه يدعى انه ولفظ كلف المعجزة لثبوتها الا ان لا يكون ذلك من الجاهل
 كما بنا له ليتناول التواي بالتوقف عن جهة النظر في نفسه فان الاحتمالات العقلية والتجربات الامكانية لا يفي في العلوم القطعية
 فانما نقتطع بمسؤول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجز من غير ثغرات الى ما ذكر من الاحتمالات

على أن الكلاسه فيما ثبت العجز عن جوارضه مع فطره الا هو كما يشاهد وكشره الاعداء القوي كنفرة عن
 غرود وانصاره ومشرقي البحر عنهم مع نيل غايه جديهم ولهذا كانت محجة كل ذي حن من راعيه على انما له الكوا عليه
 وتفاخره كالسحر في زمن موسى والموسى في زمن داود والفصاحه في زمن
 محمد عليه السلام وعلى انه لا موشير في زمانه ثبت عنه العجز سوى الله تعالى وذكره في قيل لقول الحكيم المحتا كافي في فائق
 صدقه ولهذا اعد صاحب الموقف في شراط صدق العجز ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه لا ان يتصديق منه تعالى ولو لا حصول
 بما يكون من قبله حصول التصديق لا يتوقف على كونه غرضه ولا على كون الباعث صادقا وليد وبقاء على انه سمعي
 هو احوال في قدر تقريره ان كيف يعلم ان اظهاره كذا المعجزة على يد الغرض التصديق والادلة عليه فان في غرضه كثر فلا يحيط
 بها البشر وكيف يعلم ان ابحاثه بواجبه ولا طريق الى العلم به او لعله من القائلين فان وجوده محقق وان اياته بالسميع يستلزم
 وتقريره بحجاب انه لا خلاف في ترتيب النيات والاثارات بين فعاله تعالى وان لم يجدها غرضه او لم يقل ان فعاله محقق باعتراف
 بل نقول ان خلقها على المبدعى بدل على تصديق له فانه من الله تعالى لا يتوقف على صدق اثباته لكان حجة العمل بقية الله الصوري
 بحصول النجاة مع جوارضه بما يدعى على المرسل فيصير العلم به الرسول ان القائل ارسلتكم بواجبه دون غيره او محله لما هو
 فبانه المرسل وجهه لا يشرك له على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب طعي لا تسقطه قال الشيخ ونفس صاحبنا
 ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقصود في نفسه لان دلالة على الصدق قطعا متعطف فيها فلا بد لمن وجب دلالة به تمييز
 الصحيح عن غيره وان لم يميزه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان كاذبا صادقاً وهو محال وقالت المعتزلة
 خلق المعجزة على يد الكاذب مقصود لتدفع الى الجمهور قدرته بكنه متعطف وتوقعه في حكمه لان في ايهام صدقه وهو محال في حق
 الله تعالى وان يجوز كالحض كاتفاصي فانه قال اقر ان ظهور المعجزة بالصدق لميت امر الا انما يعيد بل هو احد اياته
 فان جوده ما اخرها من مجازاتها من مجازاتها من معجزة من عظمها والصدق في وجه كبرها اظهاره على يد الكاذب او لا محذور فيه
 سوء حرق العاد في المحنة والمفروض انه جازي قال الامام الرازي في لطالب العالمة ما حاصله ان
 عامة ارباب الملل على ان طريق اثبات النبوه هو المعجزة وهو الصواب وطريق موافقته العقل و
 هو ليس كمال حال الانسان الا كمال القوة النظرية والعمليّة جميعا لئلا يات في ثلثة اشياء كمالين
 وان قصير ودرجات الكمال والنقصان متفاوتة فكما يكون في جانب نقصان مثل لها يسمي سابع يكون
 في جانب كمال مثل الملكة مل اشرفهم ثم ان ذلك لان المبعوث موكمل الاشخاص الموجودين في
 ذلك الوقت والمقصود من هذا العالم الضعيف ولا شك ان المقصود بالذات هو الكمال فثبت ان هذا
 الشخص موكمل العالم فذلك الشخص لا يعرف عنه فهو الله لا يعرف نفسه كما جاز في الحديث اوليا كما
 تحت فباي المعجزتهم غير في ثبوت ان كل دور لا بد ان يحصل فيه شخص موصوف بصفات الكمال

ثم لا بد ان يحصل في الادوار المتلاحقة ودرجته في شخص واحد يكون هو افضل من اولئك الذين كل منهم صاحب
دوره وفريده فليكون ذلك الشخص هو الرسول العظيم والنبى المكرم وواضع الشريعة والهادى الى الحقائق الحقيرة
فصل في نبوة رسولنا عليه السلام محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل بالهدى ودين الحق لانه انما
الرسالة واطهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبى الامم وعوى النبوة فبعلم بالتواتر حتى جرت مجرى شمس الارض
واما اظهار المعجزة فلا اتى بالقران المعجز بفصاحته بلغاء العرب مع كثرة فهم كثرة حصى الطير و
شهرتهم في اقصية وحمية الجحمة وفيها الكيم على المبات والمبات ولم يطعنوا فيه وعجزوا
عن المعاترة مع هذا اتهم وعداوتهم وتوعدوا عيهم لما بل نسبوه لكمال حسنه الى الصح
كما ورد انزل الانسان طال سانه فالمطالع عن التي اورد وحمله مدفوعة اجمالا لما من شهرة المعجز
والتفصيل اى تفصيل الطعن في المقاصد التي قصد بها المعارضة كتمسيم تكملة ارفاى الادراك كما ذكرنا
وكرر قصة فرعون في مواضع ودل يوسئ للمكذمين مدفوعة تفصيلا وبهذا المطالع ان نسبت الى فرق المذبح
لا انقصها من الحادقين وتجهه من حسن نظمه وبلغته وسلامته في جزائه ورفع رسومه عند سماع قوله لا اله الا
اليعلى ما ترك الاله كان من فصاحته لامن عدم المعارضة مع سهولتها فبطل القول بالصفة
التي هي مذهب النحاص وكثير من المعززة والمترضى بالشبهة فانهم قالوا ان اعجازه بالصفة وهي ان الله تعالى صرح
المتحدين من معارضته مع قدرتهم عليها على ان الشأن لو قصد الاعجاز بالصفة لكان نقصان البلاغة
ادخل في الصرفة لانه كلما انزل في البلاغة وادخل في الكاكة كان عدم تيسر المعارضة بلغ في فرق العادة
ولانه اخبر عن المغيبات الماضية والمستقبله والاعاجيب المغيبات معجزا اما اخبر عن المغيبات الماضية
فكقصص الانبياء كقصة موسى ويوسف وابراهيم ونوح وغيرهم كفرعون واما ان على نفاصها
واما اخبر عن المغيبات المستقبلية فبانت لقوله تعالى وعد كبر الله مغفرة كثيرة وقوله تعالى المرغبت
الروم في ادنى الارض وهو من بعد عليهم سيبغليون وقوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر وقوله
تعالى لتدخلن المسجد الحرام وتقولن لا اله الا الله وكذا قال عليه السلام لعلى كرم الله وجهه نقاتل
بعدي لنا كئين اى التافهين العهد والقاسطين اى الجبارين والمارقين اى الخوارج وكما قال عليه السلام
لعبادى يا سر ستقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك كقول عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون وكا خبا
بهلاك سرى وقصر وغير ذلك وقد وقع جميع ذلك ساطقا لما اخبر به ولانه ظهر من منه عليه السلام امور
خارجية عن العادة البشرية اوصيته ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدا وسمى على ثلثة انحاء
امور ثابتة في ذاته كولاته محتونا مسرودا واضعا احدى يديه على عنقه والاخرى على سترته مع خاتم النبوة

بين نفيه وكبر عليه السلام مبصر لما كان من خلفه كما كان يصبر من قدامه وامور متعلقة بمعناه ككونه غايبة
 في صفاته ككمال استجاب الدعوة لانه دعا ابن عباس رضي الله عنهما بقول اللهم فقهم في الدين فصار امام
 المؤمنين وغير ذلك وامور خارجة عنها وبها اثبات كثر واولا وثان سجدوا وسقطوا شرف قصيرا لا كاسرة
 لجملة ميلا ولا على طريقه سلم واظلالا للصحاب عليه وانشقاق القصر على دل تحول تعالى قمرت اسرته وشوق
 القصر قدماه كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق انفس شقيين متباعدين بحيث كان الحيل بينها وكان لك
 في مقام التحدي فيلون سجرة وانقلاع الشجر فان ابن عمر قال كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فلما بلغ
 قال يا نبي الله صلى الله عليه وسلم اني اريد ان اقول لك في خبر قال ما هو قال انك تعلم ان لا اله الا الله وحده لا شريك
 له انما يدركه ورسوله فقال له الاعرابي بل لك من شاهد قال اجل بله الحجرة فدعا بها رسول الله عليه السلام وهي
 نقية البياض فاقبلت تشق الارض حتى قامت بين يديه تشهدا ثمنا فشهدت ثلثا ورجعت الى منبتها وامر الاعرابي
 وحدثه الجبريل عليه السلام عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجنا بعضنا
 فاما مستقبل جبل ولا شجر الا سلم عليه وحينئذ الجذع قال جابر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع النخلة
 سره يهودى سجد المدينة فلما صنع المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تيشق
 فنزل النبي صلى الله عليه وسلم حتى اخذها فعضها فجمعت ثمان اذني ابي الذي يكنى حتى تشرف وشكاية الناقة
 روى تميم الرازي رحمه الله ان ناقة جاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم فصاحت فقال عليه السلام مبري حتى يحيا لك فجاو
 بالان انا يا رسول الله فذهبت الناقة فقمرت من النبي ونفقت فقال عليه السلام تقول فذه كنت علة منذ عشرين سنة
 وازن يريد ان يذبحني فاشترتها واعقها وقيل كانت شكايها من كثرة الحمل وقلت لحلف نقل من عاقبة العقيدة
 السافلية وتيسر لمحمدي قال انس لنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذكرا من محبي في يده حتى سمعنا تسبح
 ثم سمعنا في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحد بعد واحد فلم تسبح وغير ذلك من شهادته اشارة
 انشودة ابد خير بانها مسومة وورد الصريح من اشارة اليابسة الحراء لأم معبد حين مسح يده عليها وخطاب
 الذئب وبب ابن اوس بقول العجب من احدى اشارة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تحسبونه وغير ذلك مما لا يحصى للكثرة
 ومن انشواه على نبوته عليه السلام لضموم التوراة قال صاحب العصا نف منها ما جاد في التوراة في ابراهيم
 اسما عشر من اسفر الحامس كذا قال اللهم الذي تجلي لهم من طور سيناء واشرق بنور من جبل سبعين وهو جبل
 قريب من مولد النبي عليه السلام ولوح بين قارون وهو جبل في طريق على اسيار الطريق من العراق الى مكة ومنها
 ما جاد في السفر الثاني عشر من توراة السبعين يعني ان للتوراة ثلث نسخ مختلفة احدها انسخي توراة السبعين التي
 اتفق عليها سبعون جبارا من جابرهم والثاني التي في ايدي اليهود من القرطيين والرايين والثالث التي في

ايدي السامرة نفى النسبة الا على ان موسى عليه السلام سال الله تعالى ان يكون بعد بني اسرائيل قال الله تعالى
 يقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك و اجري قولي فيه ويقول لهم ما امر به والرجل الذي لا يقبل قول الله الذي يحكم
 باسمي فلما اتهم منه هذا هو المنقول من التوراة فدل هذا على ان هذا النبي هني محمد لا يكون من بني اسرائيل بل من بني
 اخوتهم وانه صلى الله عليه وسلم صاحب شريعة كما كان موسى عليه السلام اذ المقصود من الملائكة ليس لانهم ومنها
 ما في سفر الاول في التوراة التي عند النصارى وانما رايين ان الله تعالى قال لا يرسم عليه السلام ان لا تجوز ويكون
 من ولد ادم من بعده فوق الجميع وبل الحجج مبسوطة عند الخشوع هذا لفظه المنقول بالعربي ونصوص الانجيل قال الرب
 منها ما جاد في الصحيح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى تحكم ويعطيكم فارقليط وهو روح الحق وحقين ليكون حكم
 الى الابد وما جاد في الصحيح الخامس عشر واما الفارقليط وهو القدس يسيل في باسمي اي بالنبوة هو يعطيكم ويحكمكم
 جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم وما ذكرني في الصحيح السادس عشر كذلك اقول لكم الان تحانون انظروا في علم خيم
 خيمكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم ياتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلت اليكم فلما جاد ما جاد هو يفيد ان العالم
 ويدبرهم ولو نجحهم ليقوم على اخلاصه والبر والدين ونصوص الزبور نقل المعنى كما دعا داود عليه السلام فيهم
 ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس شر يعني ابعث محمد احق يعلم الناس اني بشر واعلم ان كل واحدة منها وان لم يبلغ
 حد التواتر الا ان القدر المشترك فيما بينها متواتر بلا مفساد الوارد بشيعة على معنى السدنة ونحوه حاتم وكفى
 من الاقناعيات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه على انه عليه السلام من الفضائل وبلوغه النهاية في العلوم
 والمعارف الالهية والحكالات الدينية والدينية ومعالجة الارواح البشرية وبيدها من ليشاة وانما
 بغير الله تعالى الى الاشتغال بعبادة الله من غير تعليم ولا ارشاد وظاهري وما اشتمل عليه شريعته في كل ما
 مما يتعلق بالاغترافات والعبادات والسياسات والاداب ودقائق الحكم ومن علم انها علم قطعاً ان هذه الحكم
 ليست الا وضعا البيا وحاسما ويا وظهورها هي شريعة عليه السلام على سائر الاديان مع فقره وضعف
 وقلة الاعوان والانتصار وكثرة الاعداء والجماعة الاكاسرة وقريه وطردهم وازوا وذل الدين على هذا الاعصار
 والدمور وغاية تشبث المنكرين بعبدة وهم اليهود والنصارى والمجوس الطعن في النسخ اي انهم ادعوا ان
 خبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم موقوف على جواز النسخ لكنه محال لانه يوجب الابداء على الله تعالى وسائر ارجع عن الحكم
 حاله فيهم عليه وهو على المحال وان المنسخ انما كان سنا كان فيهم فيها وان كان فيها كان الله امر بالقيح وانه غير جائز
 على الله تعالى مطلقا سواء كان نسخ لدين موسى وغيره وقد بين في موضعه في علم الاصول ان نسخ
 عبارة عن الخطاب الشرعي الال على انتهاء حكم شرعي سابق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى متغير الوقت ثم زل
 ظاهريه المبدأ والافق في نسخ او نسخ قد يكون فيما في وقت بالنسبة الى قوم وفي وقت بالنسبة الى قوم آخرين

والطعن في نسخ لدين موسى خاصة من بين الاديان تمسكا بمثل ما تمسكوا به وهو كون
 ابداءهم ولايزول وهو افتراء على موسى عليه السلام لان ما نقلوا مثل قوله تمسكوا بالبيت ابداء لم يثبت صحته
 او نقول بعد تسليم صحته ان الابد عبارة عن طول الزمان كما في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
 له نازجا من خالدين فيها ابداء النص والاجماع لا يجمعان فظاهر على انه مبعوث الى الناس كافة اما النص
 فهو كقول تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله عليه السلام
 الى الاسود والاحمر وسمعت النصارى ان مبعوث الى العرب فاحتمل العطف والنقل وهو مردود بالنقل والعقل فاما العقل فلام
 لما عرفت في رسالته الى العرب فقد عرفتوا بعدد قلما اخبر به ومن جملة انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثققلين
 لما شهبه رسول الثققلين فان المراد في الحديث من الاسود والاحمر الانس كما ان المراد منها العرب واليهجم
 وقوله تعالى قل اوحى الي اني استمع نقر من الجن والله لا ينبي بعده لقوله تعالى وخاتم النبيين - ولا نسخ
 لشريعته وانه افضل الانبياء قال الامام في المطالب العالين ان الرسول هو الذي يعالج الارواح
 البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله الى عبادة الله فلما كان المراد من البعثة هو نبوة بمعنى كان من كان صمد
 هذه القوائد عنه اكثر وجب القطع ان رسالته اعظم واكمل وان رسالته موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني اسرائيل
 فقط واما عيسى عليه السلام كانه لم يظهر له دعوة تاثير الا في اقل القليل فلما كان رسالته اشمل كان فضل واعته
 خيرا لام لقواه تعالى كنتم خيرا واهتموا في الافضل بعده صلى الله عليه وسلم فليلام كونه
 ابابشر وقيل ابراهيم زيادة توكيده واطمينانه عند اشد اشد وقيل هو كونه كليم الله ونجبه وقيل عيسى كونه
 روح الله وصفيه ودل الكتاب الكريم على معراج عليه السلام الى المسجد الاقصى وهو قوله تعالى سبحان الله
 اسمر بعباد من المساجد الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله واجماع القرن الثاني ومن بعدهم على انه اى
 المعنى في اليقظة وبالجسد فانزاع الخلاف في انه في اليقظة او في المنام والخبر المستفيض اى الاحاطة
 المشهورة على كونه اى المعراج الى السماء والمكان ينسب الى البرع ودل خبر الواحد ان معراج عليه السلام الى الجنة
 او الى العرش او طرقت العالم على اختلاف الاماء والرواة كما ورد في الاخبار انه راى من العجايب لا يحيط به العقل
 واحوال الانبياء على ما ذكر في كتب الحديث والليل عليه انه امر ممكن اخبره الصادق ان الاجسام متناهية فيجز الخلق
 على اسماء كما يجوز على الارض ومعراج الان كالحلقات واما دليل عدم لانتفاع فلانه لا يلزم من فرض وقوف محلي
 وانما الكثرة وغيرهم المعراج للجب لا الروح كما نقل عن معاوية ترح انها كانت رويها صالحة وكفى في ارجاعهم لقوله
 فصل من فسواط الدعوة المذكورة لان الاثنية تنافي الاشتهار والدعوة وكمال العقل وقوة
 الراى لان كمال الخلق لا يكون الا من هو اكمل عقلا ومن لا يستقل بكمال العقل وقوة الراى كيف يمكن ان يقوم

مقام الدعوة والارشاد للمخلق والسلامة عما ينفر عنه الطباع السليمة كالنجس والكنة
او تخل بالمرء كالشح وحسد وحكمة البعثة كالعيوب والفسق والغليظ ثم المنة
ان الانبياء معصومون قال الامام حقيقة العصمة ان لا يخلق في العبد ذنبا وعنده الحكماء بناء
على القول بالوجوب واختلاف الاستعداد في القبول في ملكة مانعة من العجز وانما يتحقق هذا الملكة عند تحقق
الامور الثلاثة احدها العلم بعواقب الامور وثانيها ما كد ذلك العلم بتتابع الوجوه وثالثها انه متى صدر عنه امر
من باب غير الاولى لم يترك سدى فاذا اجتمعت هذه الامور فيه كان معصوما وفي الصالحات الحق انه يكفي
في العصمة العفة والعلم بحسن الطاعة وقبح المعاصي في تحريم الممنوعات والشرع كلها على وجوب عصيته
عما بنا في مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ وقد جوزه القاضي سهوا لعمارة عما انه لا يرضى
في التصديق المقصود من المعجزة وعن الكفر وقد جوزه الامارات من الخارج بناء على تجويز الذنب ويقولون
ان كل ذنب كفر وجواز اشيعه اطهارة نية واخترازا عن القائل بنفس في التهلكة وهو مورد وعن تعمد الكبار
بعد البقرة سمعنا عندنا وعقلا عند المعتزلة وعن الصغار المنفرة عن الطباع كسرة البقرة او اكلها
عن غير ذلك سهوا لكن لا يضر ولا يضر بل يهون فينبون وعن تعمد غير المنفرة ايضا عندنا وفيه
امام الحرمين منا وابونا ثم من المعتزلة الى تجويز الحفار عمدا وعن سهوا الكبيرة ايضا وذلك لثلاث ما هو
منتف قطعنا الى اوصافهم الذنب لزم امور كلها منتفية كحرمة اتباعهم وهو واجب بالاجماع بقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ورددتها بهم للفسق بالاجماع مع انه منتف للقطع بان من يرد شهادته في
التقليد من طاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين تعالى الى يوم الدين ووجوب فجرهم لمعوم اوله الا
بالعروة والنهي عن المنكر لانه منتف لاستلزامه الانذار لهم الحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون رسول
الاية واستحقاقه للعذاب معوم قوله تعالى من كسب سيئة واخطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار اولئك
لقوله تعالى لم يقولوا لا تفعلوا كبر مقتا عند الله ان تقولوا لا تفعلوا وعدم نيلهم عهد النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهد بني النظمين فان المراد به النبوة والامامة ونحو ذلك كما عوار الشيطان لان الذنوب لا يكون
الامانة وكونه من حزب الشيطان وما نقل من ذنوبهم وتوبتهم في اقا صير الانبياء التي في كتاب الله عز وجل
وما نسب اليهم من العصيان وما نقل الاحاد من ذنوبهم مما صح منه فعلى السهو والسيان او محمول على ترك
الاولى او ما قبل البعثة ونفصل بعض التفصيل ما في قصة آدم عليه السلام من انه عصي ونحوي وازال الشيطان
ومخالفة النبي عن اكل الشجرة واعتراه بظلمه وقا بهن الله محمول على انه كان قبل البعثة او كان عن نسيان لقوله
ولم يجد له عذرا وانا عتب لتركه التيقظ وقوله تعالى جعلناه شركا فيما آتاهم فحذف المضاف الى حمل اولادهم

واما في قصته نوع قوله تعالى انه ليس من اهلك في رد قوله ان ابني من ابلي للتنبيه على الكذب باد المعنى انه ليس
 من اهلك بل من اهلك واما في قصته ابراهيم عليه السلام من الاكاذيب في قوله هذا ابني وبل فعلم كبريهم واني سقيم فعلى ان الكاذب
 على بيل الفرض والتقدير والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على انه عرض اليهم والحزن من عبادهم
 والحمى على ما قيل واما في قصته يوسف عليه السلام من جهة يعقوب من الافراط في المحبة فعلى انه لا معصية في سبب
 سيما الى من يلوح عليه انما لا يخفى ومن جهة الاخوة عن ما فعلوا يوسف وما قالوا من الكذب فالجواب انهم لم يكونوا
 انبياء ومن جهة يوسف من العلم المشار اليه بقوله وقد ثبت به وهم بها وجعل استقامته في رعيه والرضا بالسجود
 فعلى قبل البشعة اجوبة آخر تركنا يا مخافة الاطباء والاولى في الانبياء ان لا يصح عدددهم وان ورد
 في الحديث ان عددا الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلث
 عشر على ما روي عن ابي عبد الغفار في انه قال قلت لرسول الله عليه السلام كم الانبياء فقال مائة الف واربعة
 وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جا غفيرا لان خبر الواحد على تقدير اتصافه بجميع شرائط
 ان ينفيد الاظن وهو لا يقدر على الاتصاف باريات بل في العمليات اخذا بقوله تعالى منهم من قصصنا
 عذبت ومنهم من لم نقصص تنبيه ان الملكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال
 شاقهم عباد كرمون الابرصون بالذكورة ولابا بالانوثة واستقر الخلف في عصمتهم وفي فضيلتهم على الانبياء
 ولا قاص لاحد والجهود على عصمة الملكة لقوله تعالى فهم لا يستكبرون يخافون ربهم
 من خوفهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
 وتلمه تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا يحصل الفتور في اسم
 جحج الخالف الثاني بعصمتهم بقصة ابليس مع كونه من الملكة بل ليس تناول امر الملكة بالسجود
 وبذلك صحة الاستثناء في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وبقدحهم في ادم كما قال الله تعالى لهم اني جعل
 في الارض خليفة واستبعادهم جعله خليفة مع انه فعل الله تعالى حيث قالوا تجعل فيها من نبيذ
 فيها ونفسك لدا وتزكية واعجاب لانفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ورد بان ابليس من
 الجن لقوله تعالى كان من الجن نفث عن امر به وعده من الملكة وادراجهم في الامر والاستثناء
 تغليب لكونه واحدا منهم وفيما بينهم بعد كعادتهم وما قيل من القبح والاستبعاد فخلا لان قصدهم من
 الاستفهام الوارد في قوله تعالى تجعل فيها التنجيب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق
 مع وجود الالبق لالهنا قشة والاستكبار وانما علموا ذلك باعلام لعلوم الغيوب الهام او مشاهدة من
 اللحن المحفوظ واما تعذيب هاروت وماروت فيماتة كما عاثر النساء على الله والدة

ولم يكن منها عمل بالسحر ولا اعتقاد لتأثيره بل بتعليم مع لغيره وتحذره عن العمل كما قال تعالى حكاية انما نحن
فقتله فلا تخف وذلك ابتلاء من الله تعالى في قول راما ما روت من الجواب عن سوال مقدار فقره انه كيف ثبت باقته
انهم معصومون وان ما روت وما روت ملكين يعني بان لما كانا السحر والكفر وتقريرا للجواب انما انسلم انهما ارتكبا
السحر بلا زلها الله تعالى ابتلاء لتعليم السحر وتميز الناس بين السحرة والاعوذ با على المعاتبة من غير ارتكاب منها
الكبير ففضل من كفر واعتقاد سحر ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان الانبياء افضل من الملكة
خلاف المعتزلة والحكماء والفقهاء الى كبريا قلنا في والي عبد الحميد بن اسحق بنافي الملكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملكة
العلوية افضل من الانبياء دون عليته وبالغ بعضهم اى حتى اصحابنا حتى فضل خواص البشر على خواص
الملوك وعوامهم اى عوام البشر على عوامهم اما عقلا فان اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعة مع
الشواغل كالشهوة والغضب سائر الحاجات الشاغلة ادخل في استحقاق الثواب لكونها اشق مما روت في
افضل الطاعات امره ولا معنى للافضلية سوى زيادة الثواب الكرامة واما سبها فلقوله تعالى **اللهم**
ادم ونوحا وابراهيم وال عمران على العالمين وقد خصنا ان ابراهيم وال عمران غير الانبياء بسبيل الاجماع
فيكون جميع الانبياء يصفون على العالمين ومن جعلتهم الملكة او لا تفرق من الملكة من العالمين لانه تعالى
احرهم بالسجود لادع تعظيما وتكرمة والحكيم لا يامر للافضل بالسجود ولا في واما سبها فلقوله تعالى **اللهم**
تدل على ان المأمورية بسجود ذكرته ولانه تعالى امره عليه السلام بتعليم هذه الاسماء بقوله انهم باسمهم قصد
الى اظهار فضله لان العلم افضل من التعلم وما يقال ان لهم علما واضعنا يعلم بالاسماء ونحوه بان سرف
الاية ياردي على ان افضل اطهارا نفي عليهم من فضيلة آدم فلهذا قال لم اقل لكم اني اعلم ما لا تعلمون بسجود
المخالف بوجود عقليته بانها متصفة بالكمالات العالمية والعلوية بالفعل مجردة في ذاتها
بانهما كل العلوية مبرة عن ظلمات البشرية كالغضب الشهوة والجهل عانتها نفس الاخرقوية على الاضداد
العصية من احداث اسبب الزلازل مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرية منيرة
عن الشر والقبائح علوهم واعمالهم ادوم واقوم وعن الاختلال بالصف والهم والاشكالية
والراء اسلم وبوجوه تعقل لا اقول لكم عند خزان الله ولا اعلم الغيب ولا اقول
لكم اني ملك فان شئ الكلام لا يحسن الا اذا كان الملكة فضل وقوله تعالى ما انصمكم كما عن هذه
الشبهة الا ان تكونا ملكين اى الكرامة ان تكونا ملكين يعني ان الملكة بالرتبة الاعلى وفي الاكل من الشهوة ارتقا
ايها وقوله تعالى عليه شديدا القوي يعني جبريل عليه السلام واعلم فضل من يعلم وقوله تعالى ليس في العلم
ان يكون عبدا لله ولا الملكة المقربون اى لا يرتفع جميع عن عبودية ولا من يرفع رتبه من على ما هو في الكلام

والجواب ان الاول معارض بما مر من ان الوجوه العقلية معارض الوجوه المذكورة في فضيلة الانبياء وقاويل
 البواقي في كتب التفسير والجواب عن الاول ان سبب نزول هذه الآية استحصال قرئش العذاب الذي اوعدهم بقوله
 تعالى والذين كذبوا بآياتنا يسهم العذاب والمعنى اني سبب ذلك حتى يكون القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله
 كما كان لجبريل حتى اعذب وعن الثاني ان ذلك نموت من شيطان وتخييل ان ما يشاهد في الملك من عظم الخلق و
 كمال القدرة يحصل في كل شجرة وعن الثالث ان التعليم ليس الا من الله تعالى وانما نسب الى جبريل بطريق التبليغ وعن
 الرابع ان الكلام سبق له مقالته الفصل في معنى السلام وادعائهم فيه النبوة بل اللوحيية وارتقاء شأنه عن
 العبودية لكونه روح الله وله طاب ويرى الاكبر والابرص المعنى انه لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه
 في هذا المعنى وهو الملكة الذين اباهم ولا ام وتعدون على الافعال العجيبة والصلوات الغريبة واما المراد بتقدير
 ذكرهم على ذكر الانبياء كقوله تعالى قل من كان عدوا لئنس وملئته وسيد فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود
 احدى قوة الايمان بهد الخلق فاحمد وعدم روية الناس اياهم ومن خوارق العادة كرامة الاولياء الولي هو
 المعارف بالله وصفاته الواظب على الطاعة المحبة عن المعاصي وتفاوق الكرامة المعجزة بالخلق عن دعوى النبوة و
 تفارق الاستسماح بمقارنته الاعتقاد واصل الصالح وانما متابع النبي عليه السلام وهي جارة عندها خلافا للمعجزة والاشياء
 التي اسماق من السنة ولا توجب اى الكرامة وجوازها وجودها التباس النبي بغيره ولا انسداد باب اثبات
 النبوة لما ذكرنا ان المعجزة انما تكون مع السحري بل تفيد زيادة جلالة قدر الانبياء حيث نالت غراس
 اتمهم تلك المرتبة بركة الاقتداء بهم وزيادة رغبتهم في اتباعهم وتفاوق الكرامة السحر بانها لا يجري فيها اى
 في الكرامة التعليم والتعليم اسحق لا يكون الا بها وبان اسحق لا ينافى في المعادضة بل يصدى لمعارضة وينزل
 الجهد في الايمان بمثل وبان الكرامة لا تتجاف مع فسوس النفس وتصف السحر بالحبس في الظاهر والباطن والنجوى
 في الدنيا والآخرة وبان الكرامة لا تكون بمباشرة اعمال مخصوصة وسحر الظاهر امر غارق في نفس خفية بمباشرة
 اعمال مخصوصة وكلاهما اى الكرامة وسحر واقع اما الكرامة فلقصد مراد المذكورة في سورة مريم من الكتاب الكريم
 من جعلها باذنه وجود الزق عذرا بلا سبب ظاهر وسقوط الرطب من النخلة اليابسة فان قيل يجوز ان يكون ما ذكره
 زكريا وارضا عيسى قلنا ان هذا الخوارق ذكرت في الكتاب تعظيما لحال مريم فدل على ان المقصد اكرام مريم وعدم مقارنتها
 للمعجزة والتحدى بين وقصة اصف بن برخيا المذكورة في سورة النمل من احضاره عرش لقبيس مستأجبة
 طرفة عين ولم يكن هذه معجزة سليمان عليه السلام لانها تجب ان يكون على يد مدعى النبوة وقصة اصف الكهف
 المذكورة في سورة الكهف من البقاء والاداء ما هم تحت ما يستعين وازدادوا التسامع وما تواتر الاخبار في صدور
 اشياء وخوارق للعادة من كثير من الصلحاء السلف والخلف واما اسحق فلقوله تعالى يعلمون السحرة

ويرجع اجزاء البدن الى الاجتماع الحية بعد التفرق والموت اعلم ان القائلين بالمعاد خلقوا منهم من قال ان المعاد
 هو الجسماني فقط وهو اكثر المتكلمين بالاعتقاد بهم ان النفس جسم ومنهم من ذهب الى انه روحاني فقط وهو قول الفلاسفة
 للمؤمنين ومنهم من علم انه روحاني وجسماني معا جميعا بين شريعتي والحكمة وهو قول كثير من المسلمين نصارى يجوز اعادة المعاد
 صفة البحث بها لان المعاد الجسماني يتوقف عليها عذرين يقول باعدام الاجسام دون من يقول لان فناء عبارة
 عن تخرق اجزائه كما ينبغي لان الامكان ذاتي لا يزول بحسب الاوقات فانه قيل كون شئ مكانا في وقت ممتد في وقت
 للقطع بانه لا اثر للاوقات فيها وبالذات فاذا كان الانتزاع مكانا كان المعتدة مكانا كذلك على ان الوجود الاول ربما
 اخاد المصلحة الباقية زيادة استعداد لوجود ذلك على ما هو شأن القبول لان المعاد وهم استعداء لوجود الاول الذي
 كان قد نصف بملكه الانشأ بالوجود قبل الوجود اسرع كما تشير اليه بقوله تعالى وهو الذي يخلق ثم يعيد وهو اسرع عليه
 قال المصنف والمقربان يحمل الاعادة التي جعلت اسرع على عادة الاجزاء وما بقيت لها الى ان كانت عليه من صورته السابقة
 على ما يشير اليه قوله تعالى انما نشأنا اول مرة استجبت المنكر من الاعادة ان المعاد هو الانشأ اليه فلا يحكم عليه بان
 يعود بمعنى ان غاية ما ذكرتم ان المعاد هو ان يمكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظر الى ذاته وهو لا يمتنع في شئ
 وجوده لا يلزم له عدم الانشأ اليه فلا يحكم عليه بانه لا يمتنع في فرق بين المبدأ والمعاد لاعادة الوقت الطولية انه لو جاز
 اعادة المعاد لم يعينه لوجوب ان يعاد بغير عوارضه واللام يمكن المعاد بغيره كان ذلك نشأه فردا من نوعه ومن جملة عوارضه
 الذي شهد فيه الاول لو اعاد المعاد لم يمكن ان يعاد مع ذاته الاول فيكون سببا من حيث انه سبب فلا يبقى فرق بين المبدأ والمعاد
 وبانه يلزم ان يمتنع العدم بين الشئ ونفسه وهو محال فلو اعيد المعاد مع لم يمكن الوجود والمعاد حين الوجود الاول فيفسد
 استحالة بل يكون غيره فلا يكون المعاد هو المبدأ وهو المحال وجب عن الاول بان الانشأ العقلية الى ما يماثل صورة
 التي في الذهن كافي في الحكم عليه بان يمكن يعود وعن الثاني بان الفرق في ان المبدأ واقع الاول والمعاد واقع ثانيا
 كائن لا محالة وانما في زمان واحد او لا نسلم ان الزمان من اشخصا فاما قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي
 كان بالاسر في هذا الاعتبار فيفسد العدم بين شئ ونفسه فيفسد العدم بحيث يتبين بان تجل من وجوده السابق للذات
 وهو لا ينافي اتحاد الشخص قد ثبت بالكتاب السنة والجماع اامة ثبوت المعاد كجسماني وتقال بالمعاد جسماني
 اكثر المتكلمين كما مر من اعتقادهم ان النفس جسم سار في البدن كما هو الورد في الورد ومن يقول بتجرد النفس فعندها
 الروحانيات لان الروح باق يعود بعينه وفسر المعاد الروحاني بانه ادراك الذات واللام بعد الاقراق عن ابدن
 والجمعي يلزم عليه ايضا لانه عبارة عن ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بانه فيعيد اليه نفسه المجردة البقية
 بعينه بالبدن وليس بانه يخلق لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن الاول وان لم يكن هو الاول بعينه على ما يشعر
 قوله تعالى كلما انفضت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذي خلق الله من قبل الارض بقارصا على

ان يخلق مثله وكون اهل الجنة جردا وكون ضرورين كمن يمشي مثل جمل واحد فان قيل فليس كذلك بل يكون المشايخ المتعاقبات
 والالام انجمانية غير من عمل الطاعة والركب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك انما به للرجوع ولو بسطة الاثر وسهولة
 بعينه وكذا الاجزاء الاصلية وان تبدلت لمصنوع والهنات وحمل الاثام والاحاديث الواردة في بيان المعاد على التمثيل ولم تصح
 للمعاد الروح والحق ان النفس في السعادة والشقاوة كما من القائلون بالروحاني فقط ويصرفون الايات الواردة
 في بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد غارقة الابدان على وجه يفهمه لعموم وتقبلون ان
 الانبياء يبعثون الى كافة المخلوقات لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وذلك بالترتيب
 والترتيب بالعدد والوعيد والبطارة بما يقتضونه لئلا يفتقدون لذة ولا لالوانا لئلا يفتقدوا الما ونقصانا ولعموم مقامهم
 ومتوهم فهم الكمال الحقيقة والذات العقلية وتقتصر فهمهم على النفوس والذات والالام بحسبته وعرفوا الكمال لا يتوقف
 البهنية فوجب للانبياء ان يخاطبهم بتفهم ما هو مثال المعاد الحقيقي تريخيا وترسبيا لهم وتحييا لامر النظام ذكره في
 شرح المقاصد الحاد وكفر نعوذ بالله لاحتج المنكرون لهم بامتناع اعاده المعدم وقد عرفت انه لا يتوقف
 ثبوتها عليها اذ يجوز ان يكون المعاد عبارة عن الاجتماع بعد التفرق لا اعادة الاجسام بل لا اعدام فان قيل على ما
 التقدير يلزم ايضا اعادة المعدم لانه يعود والتاليف والاجتماع الثاني قلنا بقوله ان امر وجودي ان المراد اعادة
 الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف من المحيوة لا اعادة التاليف ونحو ذلك لا يضرنا كون المعاد مثل المبدء لا يضرنا وبانه
 لو اكل انسان انسانا وصار غدا له جز من بدن المأكولة ان اعتمد في بدن الاكل فلا يكون المأكول بعينه
 معاد اصح انه لا اولية لجمعها جز من بدن احد ما دون الآخر على انه يلزم في صورة اكل الكافر المؤمن ان يدخل الاكل تحت
 بسبب اجزاء المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية او يدخل المؤمن النار بسبب اجزاء الكافر تعذيب الاجزاء الطليعة ورد
 بان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية الحاصلة التي منها ابتداء الخلق ولعل الله يحفظها من ان يصير ملك
 جزء اصليا للبدن لغيره واما الفرض المذكور في صورة الاكل الكافر والمأكول المؤمن فلا يلزم ان يذكر من حفظ التبع
 الاجزاء الاصلية في كل منها واما الفرض هذا رد لما قال المنكرون ان الاعادة لا لغرض حيث لا يليق بالجميع والغرض بان
 يعود الى الله فهو نقص بحيث يترتب عليه او يعود الى العبد فهو ايضا باطل لانه اما اتصال الالهم فهو لا يليق واما ايضا لانه لا
 المدة لانه خلاص عن الالهم سبحانه في عالم اخر فاجاب بان الغرض ليس في فعل الله وخلو فعل الله عنه للرجوع في تقدير لزمه
 يجوز ان يكون اتصال الاجزاء الى المسطح للتغنيم والعذاب مثلا يلزم انعام لمسي واما لام الحسن ثم النصيحة الواردة
 الدالة على ثبوت المعاد ونهاهي لاثبات نفس الاعادة شق قوله تعالى وهو الذي يبداء الخلق ثم يعيده ثم يشاء
 فيقولون من يعيدنا قل الله في فطر كل اول مرة ومنها ما هو لازالة استبعاد اجزاء الرميم والذاب كان
 المنكرون يستبعدوا احياها ويشاء دور من الرميم والتراتب قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الله

[illegible]

سنن في الوفاء موثاقه لرد دوسم من الحق التوقف فيه في جميع احوال القيامة من المحاسبة واهلها المشا
 ليها بقوله تعالى والكمسير الحساب وقوله تعالى في مفهوم انهم مسئولون وقوله تعالى فسوف يحاسب الله كل نفس بما
 عملها انهم جميعين وقوله ان نزل الساعه شئ عظيم وغير ذلك من الايات والاحاديث والاهل والاهل والاهل والاهل
 رده الاول والاول على ما يشعر به قوله تعالى وان منكم الاوايل ويكون اذن من لشعر فاحدة من سيف والميزان كما قال
 الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقول تعالى فاما من ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وذكر كثير من المفسرين ان ميزان
 الزكوان ويسان وشاهين عملا بالحققة لما ورد لتفسير في الحديث بذلك المأثور المقتدره تسكبان الاعمال اعراض لا يكون فيها
 والخوض كما يفهم من قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وكما قال عليه السلام في جواب العصابة عن سؤال اللقاء فان لم تجدوا فعلى المي
 فان لم تجدوا فعلى المي من الحديث وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم يسقى من شئ من بانه وتفاصيل احوال الامة في الدنيا
 والقصور والولان والنفدان واحوال النار من السلسل من الغلال والحيات والعقارب مود حكمة الخبر بها الرب
 الصادق في المصوم والاعجاز فوجب التصديق بها ولا استبعاد في اليسهل الله تعالى للعباد السعداء العبور على
 الصراط وان كان احد من السيف ويصحب على الاشقياء وادق من الشعر لا استبعاد اي ان يوزن ثقلها الاعمال
 او يصح على الاعمال اجساما نورانية لسلا وطهارة لا تقيا فلا حاجة لنا الى صرف ما ورد فيها عن الظاهر وتأويل
 الصراط بطريق الحق وطريق النار او الادلة الواضحة الا قد اربها لوجب القبول بالسعادة او العبادات والشرعية
 وتأويل الميزان بالعدل المستقيم والادراك المميزين بالخير والشر ففصل الثواب للطيبين بسبب الاعمال فضل لا يجب عليه
 ولا استحقاق للعب والعقاب للعاصين عدل خلافا للمعتزلة فانهم قالوا بالوجوب فيها ومعنى وجوبها اي ان شاء الله تعالى
 الوارد في الاحاديث والآثار انه لا وعد للطيبين بالثواب واوعد للعاصين بالعقاب فلا يخلف لقوله تعالى ان الله لا ي
 يخلو على اختلاف في الوعيد فمعهم على انه لا يخلف فيه صلا للزوم الكذب في الخبر قال المصنف والمذاهب ان يخلق في الوعيد
 بان لا يتبدل العاصي فان نزل فضل وغفران لا خلاف قول ومعنى استتقا قهما اي الثواب العقاب العبدان اضا قهما
 الى الطاعة والمعصية مترتبة على الاعمال والترك في محاذ الحق والباطل اما الاستحقاق بمعنى الحق اللازم للعب على
 فلا مجال له هنا وذلك لانه لا واجب على الله تعالى وان الطاعة الحاصلة من الالتفات وان كثرت لا تفي بشكر بعض السنن
 ما انهم الله عليه فكيف يقصور استحقاق لعبه العوض عليها ولو استحقا اي وجب الثواب العقاب بطريق الاستحقاق لما
 سقط اي الثواب والعقاب عن عاش على الكفر ثم امن وعاش على الايمان ما طاعتهم كفوا ثم كفوا ثم كفوا ثم كفوا ثم كفوا
 وليعاقب الاول وهو باطل بالاتفاق وقول المعتزلة ان عدم وجوبها اي الثواب والعقاب يقضي الى التواني
 والاهمال في الطاعة والاصلاح على المعصية لان الطاعة مشاقات ومخافات لله لا يميل اليها النفس الا بعد
 بلذات ومن لم يترتب عليها والمعاصي شهوات ولذات ومستلذات لا ينزع عنها النفس الا مع القطع بالام ومضارة تترتب عليها

وان ايجاب المشاق على العباد بلا نفع يقابلها ظلم وان الله لا يظلم شقاة وان ايجاب المشاق بلا مضار
 في تركها يوجب اى مثبت لوجوب كل ما اى اعمال يكون في فعلها كضع كالنوافل فتجب التحال ان ايجاب الله
 المشاق بلا مضرة في تركها يثبت الوجوب في الاعمال بخبره فثبت ان الايجاب لا يكون الا بالامرين المذكورين مردود
 بان مجرد الوقوع كاف في المقصود لان المكلف اذا اتقن بانه اذا اتى المشاق الناصرة بآل التوبة النعم واذا تركها
 ينال العقاب والالام يتحارب هو سبب النعم ويتركها هو سبب العقاب ظاهر لهادية الوقوع وانما الغرض بعد تسليم لا يخصص فيما ذكر
 لجواز ان يكون الغرض حصول السرور بالمدح على اداء الواجب احتمال المشاق في طاعة الخالق وان يكون كذا للنعم السابقة
 على المكلف وغير ذلك فحصل اختلاف بين اهل الاسلام في خلود من دخل الجنة من الجاهل ولا في خلوهما الكافر في
 النار سواء بالغ ذلك الكافر في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء او لم يتجدد او علم نبوتهم وعاندا وتواصل سوا كما في حكماء عند
 المعتزلة كاطفال المشركين حيث قالوا انهم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم كما
 مذبرهم وعند اكثر المسلمين مغلدون يغرق في النار لم يخلوهم في السموات ولما روي ان فخرية رضي الله عنها سالت النبي صلى الله عليه
 وسلم عن اطفالها الذين اتوا في الجاهلية فقال لهم في النار كذا في شرح القاموس قيل من علم الله تعالى منه اى من الكافر حكما
 وهو الاطفال الايمان والطاعة على تقدير البلوغ فحق الجنة او من علم الله تعالى منه الكفر والمعصية ففي النار او اما
 من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكها فعندهم يخلد في النار والعذاب الدائم من غير عقوبة ولا اخرج
 من النار ويعبر عن ذلك بمسدة وعبد الفساق وعقوبة العصاة وعندنا لا يخلد بل يعفو عنه او يخرج بعد حين التوبة لا يخلد
 الوجوب على الله بل يقتضي الوعد بالنص من الشاهدة بانهم يخرجون عن النار كقوله تعالى النار فمخرجهم فيها الا ان
 الله وقوله تعالى فمن نخرج من النار واذا دخل الجنة فقد فاز وقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما استحسنوا وصادقوا فما هم قسرون
 كما ثبت الجنة في جميع السور والنصوص الشاهدة بانهم يدخلون الجنة وليس لك قبل دخولهم النار وفاقنا من
 المقررة لقوله تعالى فمن يمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى من عمل صالحا مثم من ثمرات اناثى وهو من من فاد لك يخلون الجنة
 وقوله عليه السلام من مات لا يشرك بالشئ شيئا دخل الجنة وان ذنى وان سرق ولان جوابه اى فواب المتركب الكبيرة حتى عدل
 عنها او عقلا محذرا منهم ولا يزل ذلك الاحتياج بتركها بالكبيرة فهو لا يتصور الا بالخروج من النار فالخروج من الجنة لا
 دوام جزاء المعصية المحذرة ليس بعدل فان المعصية متناهية زمانا وقد انفجرت بما يجب ان يكون ثوابها تحقها
 العدل فان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما واطب عليه الطاعة مائة سنة لو لم يكن ظلما فلا ظلم
 في شئ احتجوا بالمقترنة بعموما النصوص الواردة في الوعد بالخلود المتناهية لافاد وغيره مثل قوله تعالى ومن بعض الله
 ورسوله فان له ما جرم خالدين فيها ابداء وقوله تعالى ومن يعش مؤمنا متعبا فخرنا جهنم خالدا فيها وقوله تعالى وما الذين
 فما و هم لنا حكماء ارادوا ان يخرجوا فيها ابداء فيها قلنا جميع النصوص مختصة بالكفار ودائرة في جهنم القتل يخرج

[illegible]

الصغار أو تباعد التوبة أو بأجل على تلخر العقوبة المستحقة كما ذهب إليه المتأخره ويقولون بتخصيصها
بح كونه خلاف الظاهر والعلة بلا دليل وتقييد الإطلاق بما قرئته وتخصيص العام بتخصيصه وخلاف صريح الأحاديث
بشعره بالعموم لا يصح في البعض أي بعض الآيات لقوله تعالى إن الله لا ينظر أن يشرك به الآية فإن العنفة بالتوبة يعلم
لشركه وما دونه فلا يصح التفرقة بين الشرك وغيره فبقي ينظر أن عنه وثبوتها سواء أو لا بتخصيص الصغار لا داخل المقام أو لا
هو بل شأن الشرك ببلوغه النهاية في التعميم بحيث لا ينظره سواء يعرفه أو لا فقلت كيف يكون التطبيق من قوله تعالى إن الله لا ينظر الذنوب
بشيء وبين الآيات الدالة على تقييد التوبة بالمشيئة والجزاء عن المعاصي لقوله تعالى ويعفو عن كثير لا الجمع وقوله تعالى لا ينظر لشيء
وقوله تعالى ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يتوب فليستغفر الله ربك الله يغفر الذنوب جميعا فليستغفر الله ربك الله يغفر الذنوب جميعا فليستغفر الله ربك الله يغفر الذنوب جميعا
للعنفة المطلقة وهو المغفرة عن العقاب على قدر يستحق العاصي في علمه تعالى وهذا المغفرة لجميع المعصاة وعن جميع الذنوب على الشعر
قوله تعالى إن الله يغفر الذنوب جميعا وهذا تخفيف عن العقاب كمن يستحق مائة جلدة ويضرب للعتية واحدة يكون عفو الله تعالى
للمغفرة الكاملة وهو أن لا ينبل صلايا لا يشعر العاصي بالذنب وهذا الكمال فضل تقيدها بعد ما ثبت من عبادته ويكون بالتوبة
وغيره وهو المراد من العفو عن العقوبة والتسامح بالصواب والتأنيب المعتدلة تمتنع العفو عن الكبائر مع ما بالنصوص
لو اودة في عهد الفساق كما ورد في حق آكل أموال الناس قوله تعالى ومن يقول عداونا وما فاسقون فمصلحة في إقرار
من الخيف قوله تعالى وما به جهنم وليس لهصير وفي متعدى من واد ما رث قوله يدخلنا رجا لا فيها فإن اختلفوا فكذلك
نقص لا يجوز على الله تعالى وعقلا بأنه اغراء على الصريح لأن المكلف يعتمد على عفو غير تكب القليل ورد بانهم
في الفساق داخلون في عمومات الوعد بالشواب ويحول الوقت أيضا مع بطلان الخلاف فيه أي في
الوعد لهما عما بخلنا في أمانته في الوعد فإنه ربما بعد الاطلاق فيكدها وفضلا وبأن يجوز احتمال العقوبة
لجوابه إن كان مجزأ احتمال العقوبة يصح أن يكون زاجرا لا بد من إقراره بحال المعاصي فكيف لا يكون زاجرا مع
الرجحان بالآيات الطائفة الغياب وإذا جاز العفو عن الكبيرة بدلت التوبة والشفاعة مع الشفاعة
أولى كيف لا يكون العفو شفاعته وقد قال الله تعالى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبل منها
والمؤمنات وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرج شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي فمتى ما يستعمل به التوبة
تقبلون بقصر الشفاعته للطيبين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات من قوله تعالى لا تقبل منها
شفاعة وقوله تعالى لا تنفعها شفاعته والغير لنفس المهتمة العاتية ليس على التوبة شفاعته بالكلية
بعد تسليم عموم الأزمان والأحوال يختص بالكفار دمجها بين الأدلة الواردة على ثبوت شفاعته
ش لا ينفع شفاعته إلا من أذن له من ولا خفاء في ورود الشرع بالشفاعة المطلقة فحملها
أي شفاعته المنعزلة على طلب المسامحة وهو باطل إذ يلزمهم عن أصل الشفاعته على طلب المسامحة أن يكون من

سأل الله تعالى من لانه زيادة كرامة النبي عليه يكون شفاعته الى النبي لانه طلب المنافع في حق النبي عليه السلام فهو باطل فاقولوا ما حمل اي حمل ما اورده في باب الشفاعة على الذنوب الصغيرة او بعد التوبة فقط
البطلان لمعارضة النصوص في الكيفية هي التي يشعر بقله الاثر في اي المبالاة بالدين وقيل هي التي خست بالتوعد من الشارع واستحقاق العقاب بارتكابها فعلى هذا تفسيرين يتمايزا كبيرا عن اصفاء وقيل
كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها الكبيرة وبالاضافة الى ما فوقها صغيرة وقيل هي تسعة
النشوء باسرها القتل للنفس بغير حق والقذف للمحصنة والزنا والفرار من الزحف اي من الحرب عند الموت
والسحر واكل مال اليتيم والعقوق لوالدين والاحداد والعلم في الحرم اي نكاح حرمه الحرم وبنكها بالقتال وغير
بكثر روى ابن عمر عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي قال نهى تسعة وقد زاد الربو وروى زياد عن ابي هريرة رضي الله
عنه والسرقة وشرب الخمر روى زياد عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي قال نهى تسعة وقد زاد الربو وروى زياد عن ابي هريرة رضي الله
في اشيع فجاءه عن الندم على المعصية لكونها معصية وانما قيد بذلك لان الندم على المعصية لا ضرارا به
واظلا لها لعمده او له ونحو ذلك لا يكون توبة وقبل الندم المذكور مع الغرم على الترك في الاستقبال اي على
تقدير المحذور والافتداح لوسلب قدره او الافتداح لم يشترط الغرم على الترك وهذا القول خارجا حسب المواقف
وقالت المعتزلة التوبة اعتقاد انه اي ان التائب اساء في اختيار الذنب المتوب عنه وانه لو امكده رد
المعصية لردّها كما اذا كان المال المنصوب موجودا في يده فصيح التوبة لبعدها او ما ذكره عند عدمه وعندنا هذا غير واجب
في صحة التوبة بل والمظالم وانخرج عنها واجب براسه لا يرضلان في الندم على ذنبه خالف السيد الجاني فاقولوا عن
الاسدي انه اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه ان التوبة والخروج عن الظلمة وتسليم نفسه
مع الامكان لتقص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحتها متوقفة على الثاني بالواجب الاخر كما وجب صلواته فاقولوا
دون الاخرى والتوبة واجبة بالاتفاق اما عندنا فمما سمعنا قوله تعالى توبوا الى الله وقالوا اي التوبة واجبة عقلا
لما فيها من دفع الضرر اي ضرر العقاب وكذا اثبتوا القبول اي شغل قالوا في وجوب التوبة عقلا قالوا في
القبول انه واجب على المدعي لان العقاب بعد التوبة ظلم بمقتضى الجور والحكمة وعندنا لا يجب على المدعي قبول التوبة
او لا وجوب على المدعي شيء كما مر ولكن ثبت القبول سمعا وعدا قال امام الحرمين لم يثبت في ذلك نص قاطع
لا يحتمل التأويل لكن ثبت بدليل ظني وكذا وجوبها اي التوبة على الفور عندهم حتى انهم التارك للتوبة بعد
ارتكاب المعصية متلا محقة في ساعته حتى ذكروا ان تياخر التوبة عن الكيفية ساعة واحدة يكون له كبريتان المعصية
وترك التوبة وتياخر ساعة تكون له اربع كبريات والاوليان وترك التوبة عن كل منها وكذا متلا محقة ثم سقوط العقوبة
عندنا بعد التوبة بمحض الكرم والفضل الا في عند هدي التوبة بنفس التوبة عند الاكراه وبكثرة توبها عند

البعض اخرج الاكثر من بانه لو كان السقوط بكثرة لما اقتصت التوبة عن معصيته منسبة لسقوطها بغيرها ومن اخرى لان
 كثرة التوب الى الحسن على السوية ولا يلزم تجديد يدها الى التوب ككل الذنوب التوب عنه لانه قد اتي بما كلف المدة
 وخرج عن العبد خلا للقاضي سنا والى على من المعترلة زاعمين انه لو لم يندم عند الذكر لكان شتبهيا لذلك الذنب وسجل
 ان قد ذكر غيا ولا يشي لمحا ويصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة مع الامرار على البعض للاجماع على ان الحاق
 اذا اسلم قارب عن الكفر استلزامه بعض الذنوب صحت توبته واسلامه خلا لابي علي فان عنده لا يصح التوبة عن الذنوب
 ويكفي في التوبة عن اعمى كلها الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب لم يحصل الندم وعند بعض المعترلة انه لا بد من
 تفصيل كل ذنب في الندم ورواية كلف بالتوبة في كل قسم من اقسام الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلم يكن الاجماع
 تكليف ما لا يطابق حكمه وقد توقف تحقيقها في تحقق التوبة في واجب الخير كذا والمختص به على صاحبها ان التوبة
 عن ذنوب لا يتحقق البعد والمال عليه وقد يلزم ذلك اى الواجب الاخر معها اى مع التوبة حتى يخلص عن المعاصي
 كحد الشرب فانه يلزم فيمع التوبة تسليم النفس للحد وقصدها الصلوة مع التوبة عنه وان شارب من اضله مع
 عنه والاعتذار الى من اذاه كما في اخيه مع التوبة ويجب على المكلف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الحرام
 قال الله قد جرت عادة المسلمين بزيادة البحث في علم الكلام مع انه انبى الفرق لانه يشبه التوبة في الزجر عن المعاصي والميل
 على وجوبها الكتب الحسنه والاجماع اما الاول فقوله تعالى ولكن منكم من يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
 واما الثاني فقوله عليه السلام مردوا بالمعروف وانهوا عن المنكر والسلطان عليكم ثم اركم ثم يدعون اخباركم ولا ينبغي لكم امالا
 فلما نقل ابن السمين في المصدر الاول ولعبه كانوا يتواصون بذلك ويوتجون تاركين مع الاقتدار ويندب الامر بالمتدا
 اى استحباب النهي عن العمل بالمكروه ويشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر العلم بوجود المعروف والمنكر والنام
 يعني يجب ان يعلم ان المعروف او المنكر المأمور واجب معين او غير معين او مسموح وان ذلك الوجوب وجوب عين او كفاية واما
 في النهي عنه ويشترط فيها العلم بتجزئة التأثير ان لا يعلم قطعا عدم التأثير لئلا يكون مخالفا لا يعني لا يقان يجب ان لم يؤثر
 اعراض الدين لا نقول ربما يودي الى الادلال كما في ما تافهنا سيما الجبارة وانسقاء المفسدة والمفسدة التي هي اكثر من
 المنكر ومثله بل في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن ان يقتل ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالكلية
 والحاكم بان يامرهم دون غيرهم او يامرهم الناس دون غيرهم بل يجوز لاحاد واعتبار ان يامرهم باليقول يفعل الاما يقو
 الى نصب القتال كسهم سلاح فانما اذا انتهى الامر الى الفسوق في السلطان اولى هذا عن الفقه ولا يختص الامر
 والنهي عن المنكر بالمجتهد لان هذا امر استوى فيه اعم وانما يختص الاما يقصر اليه اى الى المجتهد اى اذا اختص ذلك الشيء
 فيس للعوام فيه محال ومنه بل هو موقوف الى اجتهاد ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من لا يوتك مثله ويكون
 ورعا لان الامر بالمعروف وفعله والنهي عن المنكر وفرضه من غير ان يترك احد ان يترك الامر وهو فرض كفاية لا فرد

فيسقط بقاء البعض لا من مبدى ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض ولا دلالة لقوله تعالى
 عليكم انفسكم لا يضركم من جنس اذا هتدتم على نقي الوجوب اي وجوب الام والنهي لان النقي اصله انفسكم باء
 الواجبات وترك المعنى وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يضركم بعد النقي عنادهم واصرارهم على المعصية وقوله تعالى
 لا اكره في الدين منسوخ بايات اتصال مع انه يناقش في كون الامر والنهي كرايا فحصل الايمان في اللغة
 التصديق افعال من الامن والهجرة للضرورة بحسب الاصل كان المصدق وزامن وبعدى بابا باربعين معنى الاقرار
 بالامر باعتباره معنى الاذعان والقبول وفي الشرع تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم بحجته به بالضرورة
 اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلم العامة من غير انقار الى نظر استدلال كونه اصله وجوب الصلوة وحرمه الخ ونحو
 ذلك فانما قيد بالضرورة فان منكر الاجتهاد لا يكفر اجماعا فانما يثبت بظهور وعليه الجبوت وبهؤلاء اوجبوا الاقرار لاجزاء الاحكام و
 الاكثرون على انه لا بد من التصديق من الاقرار باللسان بالمتكلمين واليه قريب بوجوه من ائمتهم وكثير من السلف كان مجابا
 والمؤمنين لهم على انه التصديق بالبحان والاقرار باللسان والعمل بالامر والامتناع عن النهي لا يخرج بترك العمل من
 الايمان ليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام خلافا للمعتزلة فانهم يقولون تارك العمل
 خارج عن الايمان ودخل في الكفر كما صرح المصنف ولا يدخل اي التارك في الكفر خلافا للمذاهب فمعتزلة تارك العمل كاذب
 فالناسق عندنا مؤمن وعندهم اي ائمة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا معنى اثبات المنزلة بين المذلتين
 وعند المذاهب ان الناسق كافر كالحجبي فان قيل لما ثبت عند المعتزلة الايمان هو التصديق والاقرار والعمل فكيف يصح
 ان يقال تارك العمل لا يخرج عن الايمان وكيف لا ينتفى لكل بائع الجوز قلنا المراد انه ان الايمان بطل على اساس
 النكاح وهو التصديق ومع الاقرار وبطل على الايمان الكامل المنبجى بالاخلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل و
 الدليل على انه عمل القلب القائل بانه مجرد الاقرار كالمنكر لنفسه قوله تعالى ولئن كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى
 وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث
 اللهم ثبت قلبي على دينك وفي الحديث ايضا من كان في قلبه مثقال ذرة من خردل من الايمان احدث والاكتفاء
 بالكلمتين فقط كما يدل عليه قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عموما ائمتنا كما
 في حكمه اي الايمان في الدنيا من عصمة الدم والمال ونسيته من ناله واما فيما بين وبين الله تعالى فمحققه
 التصديق في اللغة الازعان والقبول المعبر عنه في الفارسية بگرویدن وراست گوداشتن ويقابله
 الانكار والتكذيب والتوقف والترو ولا يخرج العلم والمعرفة احصاءه لبعض الكفار كما يدل عليه قوله تعالى
 يعرفونه اي محمد عليه السلام كما يعرفون ابناهم وقوله تعالى يعلمون انه الحق من بهم وقوله تعالى وحجودا بها
 واستيقنتها انفسهم ظلموا فانه لا يكون ايمانا في المذاهب المحمودة ويقابله المحمودة والمعرفة النكروا لجهنم فلا يكون

التصديق والمعرفة امر واحد وقد يقع في عبادة السلف مكان التصديق العلم والاعتقاد كما وقع في
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما اتزل هؤلاء الارباب هموت والارض صبار والمراد بهم
الواقع في عبادة السلف العلم التصديقي الحاصل باختيار الصدق المعبر عنه بريدن ولم يطرأ على لفظ الايمان
والتصديق نقل مع انه اول الواجب واساس المشروعة لانه على من سبناه ولم يقبل في الشريعة الى سني آخر ولهذا
كما نوافي الانام فيتلون بعد امر النبي عليه السلام من غير توقف واستفسار وانما خرج الى بيان اليقين الايمان فبين
وخص متعلقة بامور مخصوصة ولذا صحت في جواب من قال للشيء عليه السلام لخبرني عن الايمان الايمان ان
تؤمن بالله وملكه ورسوله الحديث فذكر لفظ تومن تعويلا على ظهوره عندهم فان قيل الايمان امر مأمور فليز
ان يكون فعلا اختياريا لانه لا يصح الامر في الامور التي لا اختيار فيها لامر والتقدير بالمقابل للتصديق المفسر
بكيفية نفسانية ومن اقسام العلم قلنا ليست معنى كون المأمور به مقدرا وفعلا اختياريا ان يكون من مقوله
ان يفعل النية التي بها يشك في كونها من الايمان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل سبناه ان يجوز ان يصح
القدرة به وكسبه وحصوله بالاختيار وان كان في نفسه كيفية كالعلم المأثري قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو النظر
المأثري في قوله تعالى قل النظر ما زاني هو الموت والارض وعندها هي غير كيفية كالقيام والقعود والسيح والتمرد
والصوم والصلوة الى غير ذلك فالواجب التقدير والتمسك عليه بحكم الشريعة كونه نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان بامور
وامر اختياريا بالشيء المذكور ثابتا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية كونه بغيره بغيره واختياره فعادة الامر ان يشترط
كون التصديق بالامور بخصوصية حاصله بالاختيار ومباشرة الاسباب اما ان تصديق يكون معنى غير هذا
في المنطق مقابلا للتصور وقسم العلم وغيره ما فسر في الفارسية بغيره فلا نسلم ويمكن ان يجاب على
لزم كون المأمور به بالفعل ان يقلل يجوز ان يكون معنى الامر الايمان الامر بغيره والكتب به تحصيل كما في سائر الواجبات وعلى
ما ذكر من معنى التصديق فاليقين الخالي عن الازعان والقبول بل مع الجور والاشتباه كما يكون للسوفسطائي والكفا
لا يكون تصديق يقابل كونه ذلك اليقين بصور ان ان يقرب في فهم العلم انه ان كان انما للنسبة تصديق والافقور او بسيطة
انما يقرب في فهم غير ما ذكرنا وايضا يلزم على ما ذكر ان يكون اليقين المتعارف للاذعان بلا شك واختيار كما في المعبر عن وقوع في قلبه
صدق النبي عليه السلام لا يكون تصديقا ولا ايمانا شرعا فوجب على من يشهد به واذا تم تحصيل ذلك اختيارا فيلزم ما قرأ في الايمان ان يكون
تصديق لا انكلا بما اتفق اليهم والانبياء بما اوحى اليهم والتصديق باسمعوا من النبي عليه السلام كما كتب بالانبياء والاولياء
تصديق حاصل ما وقع في قلوبهم اي الانبياء والاولياء من القبول والاذعان عند مشاهدة المعجزات مكتسبا بالاختيار او يكون
هو لا بعد مكلفين بتحصيل ذلك اما وقع في قلوبهم بعد الاقرار والوحي بالمشاهدة بالاختيار انما يناقش بالانبياء على معنى
التصديق في حصوله بل في الازعان لا في الايمان من اللزوم فيلزم ان يكون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء بالانبياء

عليه السلام غير مصدقين بالاعتقاد وفي كل عصر مني على اعتقاد بل يدعي انهم كفار لاصل حجة
التصديق منهم لعدم الاعتقاد ببناء على ظهور امارات الكفار المتنافي لليقين من الالباء عن الاقرار كما وقع من ابي
وعن قبول الحكم ونحو ذلك من الشك في ايمانهم وبراءة خيرا من قصد وسجد للصنم وظهر منه الامار المتع عن حصول
معنى التصديق المعبر عنه بكونه لا يكون هؤلاء الكفار متيقنين بصلواتهم يقين لكن بلا اذعان وبلا اختيار والتكليف لا يكونوا متيقنين واذ قد
ثبت ان الايمان اسم للتصديق والحال انه لا نقل عليه ان المؤمنين قد يوتروا بيني ولم لا يخرج عن اسمهم الذين مثل قولكم يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم الصلوات كما كتب اياها الذين امنوا لا تقدر موا بين يدى رسول وان الايمان بالعمل امر متخاثر
لانه قد يعطى عليه مثل قولكم امنوا وعملوا الصالحات ولانه قد ينفي عنه شئ قد يفتى عن كون العمل في معنى العمل عن الايمان
ويجوز التساوي مثل قولكم وان طاعتان من المؤمنين اقتتلوا وشيت الجميع ان الايمان شرط للعبادة وان من صدق
واقربها قبل ان يعمل مؤمن فلو كان الاعمال في الايمان لا كان مؤمنا فلهما متعلقان فثبت وجوب لاي ظهر ما ذكرنا ان الاعمال
غير دخلة في حقيقة الايمان فما اطبق عليه كثير من السلف كالشيخين ابن جابر ان ادى الايمان اسم التصديق والاعمال
والاعمال اربعة اركان الايمان الكامل كما قيل ان الاقرار بكنائنا لا يفوت الايمان بفوتكم اذ اكره امة باخرة تكلم الكفر
على السلف فاجابوا بما جرى على سانية لا يعبر كذا والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان على التصديق بالامور المستوحى في الايمان
المذكورة وبما نرى من ائمة ملكتهم وكتبوا رسالهم اليوم الاخر انهم يدعون النقل الى الاعمال وقولون انه نقل عن ذلك معنى
شرعي من اصل البطاينة وترك التساوي استدلالا بآيات منها ان فعل الواجب على الدين لقولكم يا ايها الذين امنوا انتم
المذكورة سابقا في قوله ما امره الا ليعبد الله المخلصين الذين خفوا ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وذلك من القيمة اي ذلك
المذكورة من الاعمال هو الدين لقبول الدين عند الله الاسلام لقولكم يا ايها الذين امنوا من الله الاسلام هو الايمان بنبينا
ان الاعمال هو الايمان لما شئت ومن هنا فقد ورد في واحد من نسخ الاصل فادرجت عبادتي بالمتن وانتم لعبادة فلو اذنت
وتغير وجه ومنها انه تعالى عبر من الاعمال بالايمان لقولكم يا ايها الذين امنوا من الله ليضع اليكم اي صلوكم ومنها ان قاطع الطرقات
لبين المؤمنين لا يدخلون في يوم القيمة لقولكم يا ايها الذين امنوا من الله ليضع اليكم اي صلوكم ومنها ان قاطع الطرقات
تدخل النار فقد اخبرته والمؤمن لا يخرج يوم القيمة لدليل قوله تعالى يوم لا يخفى على الله النبي والذين امنوا معه وفيها نفي الايمان
عن اني لقوله عليه السلام لا ينزى الزاني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له واجواب بان لفظ ذلك في قوله
وذلك الدين القيمة اشادة الى الاخلاص والتدين والانقياد لانه اي ذلك مذكورا فلا يشا به اليها اي الى الاعمال على
ان المعنى اي معنى ذلك الدين القيمة دين المسئلة القيمة فيكون لفظ الدين مضافا لاموصوفها فلا يكون معنى الدين الملة وبطريق
بل الطاعة فاشادة لفظ ذلك الى الاعمال لا يغير وان المراد بالدين في الآية الثانية الدين المعنوي وهو هذا اي دين الاسلام فلا
سطلق الدين الاسلام وبان المراد بآورد لفظ الايمان في قوله ما كان الاسلام لنفسه لا يجوز لا يصحح معنى ان فناء ان السليهم

تصدقكم بوجوب الصلوة قبل تحميل القعدة وبأن عدم الاختراء الوارد في قوله تعالى يوم لا يخزي النبي والذين آمنوا صحفة
 بالصحابة لأن المروءة قولكم الذين آمنوا معه لصحابة لكل مؤمن وبأن لغى النبي عليه السلام الأيمان بالزنا أي سلبها كما في
 الحديث المذكور للبيعة في الوعيد كما في قوله عليه السلام لا يفتح الساق وهو مؤمن في عاصف من الحديث بقوله عليه السلام وإن
 خذني وإن سرقك الحديث وهو أنه قال عليه السلام من قال لا إله إلا الله فله الجنة فقام أبو ذر فقال يا رسول الله وإن سرقني فما
 النبي صلى الله عليه وسلم وإن سرقني فماذا فعل النبي فاعاد فاعاد فاعاد فقال علي رغم الغالب في ذر فمسك القائلين بالذ
 أي ترك الأيمان من الثالث أي من التعديق والافوار والاعمال بقوله عليه السلام الأيمان يضح ويضيع ويبعض ويبعضون شعبته أعلاها
 قول لا إله إلا الله ولدناها اماطة أفاض عن الطريق مرد وديانة أي ذكر من بشرية وقطعا أي شعب تفرقة على الأيمان
 ليست إخبار الأيمان ولا نفس الأيمان فإن ما في الآخرة الطريق ليست داخل في أصل الأيمان بل أجمع حتى يكون فاقده
 غير مؤمن فلا بد من الحديث من التقدير فحصل ذهبتم الخواص وهم الذين آمنوا على ما مضى الله عن الأيمان ترك الكبدية كافر
 سمعوا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وقوله تعالى وهل يجادون الكافرون فإنه يدل على من جاد
 فهو كافر ومما الكبدية يجاد فيكون كافرا وقوله تعالى من تارك الحج من كفر فإنه غنى عن العالمين منناه ومن لم يحج فحصل
 الله ترك الحج كفر وهذه النصوص دل على أن العصاة كفار وقوله تعالى لا العذاب على من كذب بقوله تعالى فاذنكم
 ملا تظن لا يوصلها إلا الاستحقاق الذي كذب قوله الفاسق يصل ويؤمن أسود ويجهلهم وهم كفار لقوله تعالى
 يوم تبقي جوه وتسود وجوه واما الذين هودت وجهم كفروا بعد ما كنتم فذوقوا العذاب ما كنتم تكفرون لأن المراد بقوله
 غفرتم عصيتهم ولا ذنبا الفاسق من أصحاب المشامة وأصحاب المأكل ذنوبهم لكونهم كفار الذين كذبوا بآياتهم أصح
 لمشامة وقوله تعالى واما الذين فسقوا فإنا هم النار كلما اردوا الآية تمامها ان يخرجوا منها عبيد وفيها قيل لهم وقولوا
 عذاب النار التي كنتم بها تكذبون فهدى الله قلوبهم ولت على ان الفاسق يكذب بآيات الله ومن هم كذلك فهو كافرا وان أنكر
 رجة الله ولائس كافر لقوله تعالى لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون وان الفاسق يخزي لا يخزي إلا الكافر
 قوله تعالى ان يخزي اليوم والسورة على الكافرين فيعلم ان الفاسق كافر وقوله تعالى انه من أتى كتابا بهار وهو كافر لقوله تعالى انك
 لا تؤمن بالله العظيم ولا بالثناك فيكون كافرا قطعنا وقوله تعالى الالعة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله فهدى
 قلوبهم بالآخرة هم كافرون وقوله لان الولاية والعداوة ضدان فلا واسطة بينهما فلا يخلو من ان يكون مؤمنا وكافرا
 يرددهما تسكنا بان المراد في الآية الاولى من الحكم بما أنزل الله التورية بقية قوله تعالى انما أنزلنا التورية فيتحقق التكفير لا يرد
 ان المحصر المستفاد ظاهر من الآية الثانية من قوله إلا الكفر يخرج لان الجواز بم الثواب العقاب اذ يجازي ضد الكفر بقوله تعالى
 يوم تجزي كل نفس بما كسبت فوجب ان يحمل الآية على الجزاء المحضين بالكفر ومن كفر وجوبه الى المراد في قوله تعالى من كفر
 فموجب الحج ومعلوم ان المشكك في كفره لا يراه الغرض ورد ما فهم من قوله وان العذاب على من كذب من حصر العذاب في بالاعلان

للشك في شأبه الخمر والزاني وليس مكذبا بل هو كان العذاب مخصوصا بالكذب لم يكونا معذبين لحل ما فيهم من قصر التصديقات
 على الكذب التسلية بنا رخصا كل للقطع بتعذيب غير المكذبين ولا نسلم ان الفاسق ممن استودق الله في تخصيصه
 ببعض الكفار الذين كفروا وارتدوا بعد ما بانهم ولا نسلم ايضا ان أصحاب المشأمة مكذبون لان الآية تدل على ان كل من كذب
 كان من أصحاب المشأمة وكل مكذب من أصحاب المشأمة لا ينعكس كليا لان الموجبة الكلية تنعكس جزئيا ولا بد من صح لان
 الزاني والسارق من أصحابها الى أصحاب المشأمة مع انها ليس مكذبون واما قوله واما الذين فسقوا الآية فيلزم على تخصيصه
 بالعذاب بالفاسق المكذبين لا يطلق الفاسقين فيلزم من قوله تعالى فتوعدوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون ان سائر العذاب
 بهذه النوع الكثير ان كل فاسق ليس كذاب فيجب تخصيصه به وبان لا نسلم ان الفاسق ممن استودق الله رخصا
 بالايان الحاصل له في سبب ما لا نسلم ان الخزي اعم من يخفى الكفار كما فيهم من ظاهر الآية لان المفرد المحلى باللفظ واللام
 وهو لفظ الخزي لا يعموله كما هو مذهبنا فلا يلزم انحصار الخزي لمطلق في الكافر بل يجوز ان يخزي الفاسق ولا يلزم منه كفره
 والمراد الخزي الكامل فيلزم ان انحصار افراد الخزي الكامل في الكافر لا افراد الخزي لمطلق وان ذكر قسمين في قوله تعالى واما من
 روى في كتابه بينه الآية لا يدل على عدم وجود القسم الثالث فيجوز ان الآية في بعضهم كتابه ما يدبره بل يقر عليهم في علم انزل
 ما في في ذمهم فلهذا تخصيص الآية يعني لو سلم الاخصار في تفسيرين فالآية غير عام لان قوله انه كان لا يكون بالعلم العظيم عا
 لكل من روى في كتابه ان فساق اهل القبلة مؤمنون بمصنفون بالنسبة وان الظالم ليس كما في قوله يصح ما يستدل بقوله تعالى
 الا لنته السلي الظالمين لا اعتراف الانبياء عليهم السلام كما قال موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي فذرني فذلك وبان لا نسلم عدم
 الوساطة الذي يستدل بين الولاية والعداوة ما يجوز الوساطة بين كل صنفين فان اسودوا شيئا ففسدوا وان وبها وسطة
 فحاز ان يكون بين الولاية والعداوة وسطة وذهب الحسن البصري الى انه في تركه كبر منافي لقوله عليه السلام انه لما نفي ثلث
 الحديث عامة واذا عطف ما اذا حدث كذب واذا ائتمن خان ولان من قال ان هذا مسمى ويعتقد به فخر بكل علم انه كان
 في قوله كما يعلم ليقصد كذا معناه انه اذا قرأ بصلوة مثلا فرض تركها متعجب ثم ترك علم انه في اقراره كان كافرا وبها حال الشك
 ورد بان النفي هو الحديث متروك الظاهر لان من روى عنه ان يطلع على صلوة فغيره خلف لم يخرج بذلك عن الايمان ويمكن
 مناقضا اجماعا ولهذا قيل ان معنى الحديث ان هذه النسخة الثلاث اذا صدرت معاملة تتحقق كانت علامتها لفظة وبان قياس النقص
 على الصورة المذكورة ليت يباح لان مصدرة في مصفرة ما ذكر حاجلة وقدر جري عاودة الكس بكثرة الخوف بها بخلاف العقاب
 فان مصفرة اوجب مجوزا يدفع الله بالتوبة والعفوة خصت المعتزلة المرتبة لكثرة باسم الفاسق لانه ليس بمؤمن لما حرم الله اليك الذي
 ذكره ولا كافرا بالاجماع بينهم وبنا لان الصحابة ومن بعدهم كانوا يحرمون عليه حكم الاسلام ولا يحكمون برده ولان فسقه لا ينفق
 عليه لان الامة تجتمع على القول بان صاحب كبرية فاسق واحتلف في الجاهلية في مخالفا لوافق رد ما عند المعتزلة بانه في تركه كبرية
 مؤمن لما حرم من عمل الصحابة بهم على الايمان وبان انما الوساطة بين المؤمن والكافر خرق الاجماع اجماع السلف من الصحابة

ان الواجب هو علمه فلا يكون بنا الا بالليل غير مسلم اذا الواجب التصديق وهو قد حصل للمقلد
 اي حقيقة المقلد به علم بالضرورة اى حصل له القلة بالضرورة لان الكلام فيه فلا دور ولا تأخر في حصول الكفر عدم
 الايمان في عينه ناذر اى عدم تصديق الرسول بالبعث اى بعض ما علم بحجية البصيرة فتا والزيادة وباقامة التوكل مقار
 الاصل جواب عن سوال مقدم تقديره انه اذا اعتنى الكفر مع التصديق فتشكك في زيادة لاس السبيل بان يتأرا لا يكون كما اذا كان قوله
 في كل تقرير الجواب بان جعلنا شئ واحدنا اختياره وهو ملالة كما يما مقام الكل فكان بان كافر قالت المعتزلة ما يدل من المعاص
 على الكفر بالله فمقد كفو وما لا يدل عليه وهو الكبر فهو فسق وقال الله تعالى كفر الجحود بالله وقد قدر المحيى بـ ^{طهر} ^{طهر}
 مما ذكر كون تعريف الكافر شئ اجماعا المذهب الى هنا وطلع عبارة المعتزلة ان الكافر اسم من لا يمان له وانما قرآن اظهر الايمان
 مع الكفر في باطنه خص باسم المناق في ذلك مسبقا اى الكافر اسلام ككفر به باسم المزدل من بعد من الاسلام وان الاعتقاده
 الى تعدد الالهة وقال بلهين واكثرها المشرك لانها في التشريك في الالهية وان ندين ببعض الاديان والكنيسة السماوية
 المنسوبة فما لكتابي كايهود والنصراني وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان ويقول بغير الله في الدهر واليوم وان في
 الصانع فالبطل وان انطق عقايد كفو فاقاس اظهره شعائر الاسلام واقر او لم يقر محمد عليه السلام قبل ان يذ
 وهو في الاصل منسوب الى زيارتهم كما يظهره رجل اسمه فرك في ايام سلطان اسمعيل فزعم انه ما يدل كتاب الجحود انتهى به
 زردشت الذي يزعمون انه نبيهم والجهود على ان مخالف الحق من اجل القبلة لا يكفر بالمعنى شيئا من ضروريات الدين
 يعني الامور التي انفقوا على انها من ضروريات الاسلام كتحقق العلم وحشر الاجساد وما يشابه ذلك ومن مخالفني اصول سوا
 كسند اصفا وخلق الاعمال وعدم الارادة وقوم الكلام وجواز الروية ونحو ذلك فالا يكتفون بذلك عن الجحود لان النبي صلى الله عليه وسلم
 ومن بعده من الصحابة لم يكونوا من ههنا قد فان ههنا عبارة الكل الى قوله ومن ههنا جاز فانه في وفرة ويضفي للمواجد ان يصح
 باختلاف معتقدين عن اعتقاد من حكمه باسلامه بالتصديق والقرابة فلهذا ان مشايخ الخطاطة ليسوا قاصدا في حقيقة شئ
 الايمان واما المراءون من ان القبلة طول العمر على الطاعن اعتقادهم تقدم احكام ونفي الجحود في علمه تعالى بالبريات ونحوها فانه نزاع في
 كفرهم قد روي في الشقي عن عينة حمدا انه لم يفر احد من اهل القبلة وسيد الفقه او البعض اى بعض اصحابنا على انه كفر
 المعتزلة في نفي الصفا اى صفات الله تعالى لان بعضها كالعلم والقدر يتوقف عليه قبول البتة ولان فيها جعل الله تعالى
 بالذات ونفي ايجاد الله تعالى وانكار المنسبة في فعل الجلال بانها انبأت للعبودية عن ذلك وانبات التشريك في الالهية و
 انكار الروية وقد دل القرآن على ان شركا كما كفر قوديل بم لقاء ربهم كافرين وغير ذلك من الامور التي عليها اجماع اهل السنة
 والجماعة وكفر المجسمة للتجسيم اى انبات الحمية والعبادة لغيره تعالى وكفرت الروافض كخارج بالقدح في اكار
 الصحابة فصح الروافض في بل بكر وعمر عثمان ونحوهم في علي بن ابي طالب ومن يرون حلول الاله في علي او لا
 ومنهم من يثبتون شركه لعل في الالهية فهو لا انزع في كفرهم وتزيمهم وحكموا اى علمنا بان المؤمنين محمدا في الجنة لقوله

كاجتناب طيها عن اهرام وما يتوقف عليه الواجب لم يحل يكون واجبا مطلقا ورد بان هذا القدر من كونه من مقتضيات العقل
 والعقل لا يجيب اي لا يثبت الواجب بشرط على الذي هو استحقاق تاركه الذم والعقاب هو اي نصب الامام وعليه الله تعالى
 عند الشيعة لكونه لطفا من التدقيق في حق العباد وعند الملاحدة منهم لكونه اي نصب الامام محصلا للمعرفة اي معرفة امر
 الواجب اذ نظر العقل غير كاف فيها وعند الامامية منهم لكونه مقربا من الطاعة فانه اذا كان لهم بين منيعهم من امتناع تحريمهم
 الطاعة كانوا معا اقرب الى الطاعة وورد بان لا وجوب على الله في حق الامم وباده اي نصب الامام يصح من مفاسد مثل ان
 ترك تعيين من عدم الامام اكثر بما لكونه اقرب الى الاخلاص من انتفاء ملاحظة خوفه وشغل ان يجوز على احد قول انه البشير وان
 قلت هذه المفاسد بالنسبة الى غيره فلا يكون لطفا محصلا على انه لو سلم انه لطف فالسؤال كمال لطف للملكان فما
 يوجبونه على السلطان الذي يوجبونه لم يحصوا لمحتفي وكما اللطف لا يكون الا في طهاره ولم يجيب اي لا يلحقه عذرهم
 وقول الخوارج القائلين انه اي نصب الامام لا يجب اصلا لا على الله ولا على الخلق لما فيه من اعادة القسمة لان الامام
 متخلف والاهواء متناهية فيقتضي القتل لبعض الناس لبعض كما جاز في ايام علي رضي الله عنه ومعاوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات
 والاضرار من ما يقع الحق والمخاربة الاولى بالانفاق وشهيرة كافيته في معرفة طريق الحق فباسد لقيام الدليل القاطع
 الاجماع على وقوعه ولان فتنة عدمه اي عدم الامام اشد ما فكروا به وفسادوا لغتن والتهرب السلي وشتى طوافيه
 اي في الامم الذي اجتمعوا على نصبه التكليف اي يكون قابلا للتكليف بان يكون مسلما عاقلا بالغالا ان يصح في المتنوع فاصح
 القيام بالامور على ما ينبغي والحكمة لان العبد مشغول بخدمة مولاه لا يفرغ لاصلاح امور الناس ولانه مستغرق في عين الناس فلا يهاب
 ولا يمش والدعوة لان لها انا قصدا عقل ودين منوها عن الخوض في معارك الحكم والوجوب بعد الله لان الفاسق والظالم
 لا يصلح ان الامر الدين والايوثق باوامرهم ونواهيهم وازداد الجحيم والاشجاعة للامم الخفاف بسبب الجبن من اقامته الحمد والحمد
 والاجتهاد في امور الدين وفروعهما لتكثير القيام بامور الدين والدنيا واصداة في بابي التلخيص في سياسة وتنفيذ الاحكام فظهر
 الاحتياج اليها اي الى ما ذكره المبرور من انما التلخيص لم يصح لم يشترطوا هذه الصفات اثنت لانها لا توجد الا ان محبة في شخص فليزم من
 اشترطها احد الامور الثلاثة اما انفع التكليف او تخلف لا يطابق او اجبت في التكليف لانه ان وجد التكليف وكان سلفا
 بوجوده لم يشترط لزم اجبت لان المفروض منها لا توجد ويلزم تخلف لا يطابق وان لم يوجد فليزم انفع التكليف ويشترط
 في الامام كونه قدس اي من اولاد نضر من كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش والا لجر مع معرفة الامام فيفيد عموم فان
 في الجمع حيث لا عهد لغيره عموم وسلك ذلك وليس المراد امانة اصوله اتفاقا فتغير امانة الكبرى وتولد عليه الامم والولاية من قريش
 ما طاعوا الله واستقاموا الامم وقوله عليه السلام قدس او قريشا ولا تقربوا ولا ان تشقوا نسب ثلث في جميع الاسماء وقدر عظيم
 في عقائد الناس ومخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله عليه السلام اطيعوا ولوا امر عليكم غيبه حتى اجمع الخوارج
 الالف وقطع الاذن ايضا وقطع اليد المشتقة لقول جده عنه فهو اجمع اي بين الجمع ذكر المبرور في اجمع والجمع

اى هذا الحديث على غير الامام من الولاة والحكام مجازين لادلة اسابقة وبين هذا وعند الاضطراب كما اذا لم يوجد من يوصى
 لذلك ولم يقدر له سبيل الا الباطل وشكوك الظلم كما في زماننا هذا يكتفى بوضوئها نصباً بطلاق اهل الحل والعقل واستتوا
 بما يقدر والنجبة فقد صار الولاية الدينية تقليدية وثبت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعا بعلم العلم والعدالة
 وسائر الفرائض فانهم قد راسخ المحدثات واشتد طشت الشيعة اسد منها كونه هاكشيما اى من اولادنا ثم بن عبد مناف
 وانما قصدوا بقرى امانته الى كبره وخان رضى الله عنهم بل اختاروا بعضهم كونه علويا لفضائله لافى العيش ومعاونة وكفا
 حجة اجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلاثة ومنها كونه افضل اهل ذممة لظهوره ليدل المفضل سم وجوبه الفاضل ولا الى الائمة
 خلافة من النبي عليه السلام فيجوز ان يطبق الائمة على قياسها على النبوة وروى بالمرح اى منع قبح تقديم المفضل لاجل علمه
 لم يلقاه الراشدين على انعقاد الائمة لبعض القريظيين مع ان فيهم من هو قس منه فلو كان فيهم المادحة اجماع على ابا
 يكون المفضل اصلهم واقدر على اقيام بمصالح الدنيا والدين وهذا بخلاف النبي فانه مبعوث من عالم الحكيم الذي يختار
 من يشاء من عباده ومنها ان يكون معصوما وقد عرفت منى اعمته قياسا على النبوة بجميع اقامته الشرعية وتقييد
 الاحكام وكذا كونه اى الامام واجبا لاطاعة بالشرع لقول الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا السلاية والاجماع وكل من كان حيا لاطاعة
 واجبة المعصية والابحاز ان يامر بالمتكبر منى عن اطاعة فيلزم الفساد لان المعصية ظلم على النفس وامر باطاعة على النفس هو
 التبرع بهذا الامامة لا ينال الظالمين لقوله تعالى انى جاءك للناس اما قال من ذيتى قال لا ينال عهدى لظالمين
 ولانه لو صلى الى الامام لا فقول الامام اخرون يجوز ان يكون لما قام آخره تسلسل ولانه لو عصى ككان ناقضا للشرع
 لان الناس تبعوه وبه وقد خضع حافظا للشرعية واحكامها وروى بجمع اى ما ذكره من الجوامع ليس كما كان لان عصيته
 انى بالجملة الباهرة ومنه الى سائر من الله ولا كذلك الامام فان نصبه موقوف الى اعباء والذين لا يسل لهم الى معرفة عصيته كذا ذكره
 ولكن هذا الجواب يتم على من لم يفرق بين الامام والامام لان نصب الامام واجب على السد وهو موقوف الى السد كما ان نصبه قائل وادانه اى الامام انما يطاع
 فيما لا يمس الشريعة وانما يجب عصيته لو كان هو طاعة بعبودية وليس كذلك لان الاطاعة انما يجب فيما لا يخالف الشريعة ولانه عند المخالفة
 يرجع الى الادلة والاجتهاد بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم فى شىء فردوه الى السد والرسول وعدم العصمة لا يوجب المعصية
 فضلا عن الخلفاير وما ادعوا ان عهد الامامة لا ينال الظالم وانه لو عصى تسلسل يكون ناقضا للشرع لجواز ان يكون غير معصوم غير
 مركب للمسمى والتمسك به المحمود على ان نبوت الامامة لا يكون بخود صلاحية واجبا لطلب يكون باختيار اهل الحل والعقد
 قد عينتهم وان قلوا عددا بل ينفذ بقدر واحد منهم فقد استقل الصحابة بعد النبي عليه السلام فى من اى كبريت روى انه
 قال عمر رضى الله عنه لا بد من ابيك فقال ففعل كذا والى كذا حاضر خارج ابو بكر رضى الله عنه وبعد عثمان رضى الله عنه
 فمضى على رضى الله عنه بالبيعة والاختيار من غير تكلم من احد من اهل الحل والعقد والامامة فى الاجتهاد وخالف الشيعة
 فى نبوت الامامة بالبيعة واختيار اهل الحل والعقد فانهم قالوا لا طريق فيه الا النفس لانه قد يفتى على اهل البيعة بعض الشرع وط

بالعبودية والافضلية ومعرفة الدين كله اذ لا سبيل للمعرفة بهذه الامور بالاختيار ولا بد ليس اليهم قولية مثل بقضاء
 الاحتساب لا يتقدمون على التصرف في فرد من احاد الامة فكيف يتقدمون على قولية الراية الكبرى ولا بد في اي في غيوت
 لبيعة بالاختيار اثاره لفتنة الاختلاف الارا كما في من بعض المخلفاء والامامة لازالة الفتنة لاثباتها ولا بد من اختيار
 يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله الامامة خلافة من الله ورسوله واجب بمخ الاشراط المذكورين لعصمة وفضل
 وغير ما اذ قد سبق عدم الاشتراط بهذه الامور ولقد لم يمنع كحفاء بمعنى عدم الظن فانهم لما اختاروا احدا بطل منه امر
 اصبة الا ويطعنون فيه خيرا وبانه ممنوع عدم التصرف في القضاء وغيره فان الحكم جازم عندنا ولو لم يكن القاضي قادرا على التصرف
 في الغير ولو سلم عدم تفويض مثل القضاء فلو جرد الامام اذ الامور كلها غرض من الريا ليم باسطة لوابه وبانه لا فتنة
 جد الاذعان للحق واعتبارات حجاب الترجيح في اختيار نصب الامام ولو سلم فتنة عدم الامام اشد كما مر وبان مختار
 نصية الله لا خليفة من الذين اختاروه بدليل التصرع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة الله ورسوله فسقط
 ما فكره وفيه اي في نصب الامام بالاختيار والبيعة اكمال الدين واستخلافه من النبي عليه السلام اذ تفويضه الامام الى اختيار
 الامل والعقد واجتهاد اولى الابواب اختلاف وبيان وفيه ايضا لوصية من النبي عليه السلام بالاختلاف فلا بد وما يستلزم
 لشية من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وان اتممت نعمتي عليكم ان الله اكمل لكم دينكم وان اتممت نعمتي عليكم ان الله اكمل لكم دينكم
 فيها على رضى الله واياه لا بد واما من انه عليه السلام كان يستخلف على المدينة وغيره من البلاد في غيبة
 مدة يسيرة ويوصي به البتة فكيف ترك الاختلاف في غيبة الوفاة ولم يوص به وبانه يستحيل منه ان يهمل مثل
 هذا الامر العظيم وهذه الشبهة التلت قد انقضت باكثر من قوله وفيه الخ واما ادعاءهم اي شيعة وروسانهم كرهت ان الحكم
 وابن الراوندي والابن عيسى العراف النص كجلى على امته على رضى الله عنه وعلماهم انهم ادعوا اجمارا ان فيها كفض عليه من النبي
 عليه السلام وان لم يبلغنا تفصيلا ان قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعضكم منكم فلو كان من اهل الارحام اوجب
 لهذا امره بيان ففتح في اكاثر الصحابة بالجهل بهذه النص واهل الخلاف النصب او العناد حيث خالفوا في هذه الامور
 وصبروا امر الامامة لا بد بل في الاصل قدح في على رضى الله عنه حيث لم يقدح بالامر مع ان قلوبهم ارق وجانبهم
 اسهل بهم في تنفيذ احكامه ارحب كما قام حين اتفقوا على انهم الامم الا انه وقابل بالهم الغير ولا يحسن رضى الله عنه بالنص الله
 ادمه بل نداقح في الكتاب والسنة حيث اتفقوا في الكتاب بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس في الحديث بقوله اصحابي يا ايها
 وبقوله لا يجمع اتفق على افضال وقوله خير القرون قريش ثم الذين يلونهم وجعلهم خيرة مدة مع هذه الافعال الخفية
 من مخالفة الكتاب والسنة الا يرحل على رضى الله عنه قبل الشورى لما جعله رضى الله عنه امر الخلافة شورى بين ستة
 نفر من كبار اصحابه مصطفى عليه السلام اطهارة واليزيد على المرتضى عثمان وعبد الرحمن وسعد بن ابى وقاص فلما فرغوا من دفنه وجروا
 اجمع الربط فقال عبد الرحمن بن عوف اجعلوا امركم في ثلثة ثم فقال الزبير قد جعلت امرى الى على فقال سعد قد جعلت امرى

الى عبد الرحمن وقال طلحة قد جعلت امرى الى عثمان فاجتمع على خلافة عثمان القصة وقال اى على رضى الله عنه لطلحة ان امرى
 ابايعك وعادى ابا بكر وعمر واتشار عليهما بالا صلح وذلك حين خرج ابو بكر رضى الله عنه لقضاء العرب وخرج عمر
 رضى الله عنه لقضاء الفارس واصلح معهما الجميع والاعباد وان كثيرا من عظماء اهل البيت انكروا النص الذي ادعوا الى
 خلافة على رضى الله عنه حيث دعوا ان الحسن اى للتفصيل المصريح بخلافه على رضى الله عنه قوله تعالى انما وليكم الله رسول والمؤمنون
 الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم الكون وانه اجمع على زولها في على رضى الله عنه ليس كذلك فقد قال الحسن رضى الله عنه
 انها عامة في سائر المؤمنين وبما فهمه نقل في الصلوة ان محمد السابرة رضى الله عنه لم يزل عن ذلك فيه هذه الآية هو على نقل
 من المؤمنين ان العباس قال لعلى رضى الله عنه امد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا رسول الله بايع ابن عمه فلا
 اتان فلو كان ايضا كيف لم يصريح به في مثل هذا الوقت وعمر رضى الله عنه قال لا في عسيلة مثله فاجاب بفعل هذا ابو بكر فقام
 فلو كان ايضا كيف لم يصريح به في مثل هذا الوقت وعمر رضى الله عنه قال لا في عسيلة مثله فاجاب بفعل هذا ابو بكر فقام
 واكثر الفرق خلافا للشيعة لاجماع اهل الحل والعقد من الصحابة رضى الله عنه وقد ثبت النقيض على رضى الله عنه انه اى
 ابا بكر كما اخرج الاطفي عن عائشة رضى الله عنها ان عليا بعث الى بكر رضى الله عنها ان اتانا فانا هم ابو بكر وقد جمعت بنو هاشم
 الى على فخطبهم ابا بكر ثم اعتذر عن خلفه عن البيعة بانه كان له حق في المشاورة فلم تشاوره فلما خرج من خطبة خطب ابو بكر فحمد
 بنحو ما تقدم ثم بعد ذلك بايعه على رضى الله عنه في يوم فزى المسلمون بغير قيد اصحاب وفي الحديث المتفق على صحته التبرع ببنو هاشم
 باسطة من هذا نقل منه ايضا وتسمية خليفة والثناء عليه حيا وميتا كما نقل الشيخ ابن حجر في الصواعق نجيبا عن الطبريزي
 وفيها بسنده الى جعفر بن محمد عن ابيه قال قال رجل لعلى بن ابي طالب رضى الله عنه نسلك نقول في الخطبة اللهم صلنا ما صلحت
 ان خلفا والراشد بن المهدي من وقت حينه فقال هم حسامى ابو بكر وعمر اما الهدي وشيخ الاسلام والمفتي بهما بعد رسول الله
 على الله وسلم من اتى بهما عصم ومن تبع انا هادي الى اعراط السقيم ومن تمسك فهو من خيرة الله والاعتدال عن التمسك
 في البيعة كما رواه لان الكل من المهاجرين والانصلاء اتفقوا على امامة ابي بكر وعلى العباس وان لا تصدقهم فتدافعوا
 له ينادعاه اى لا يكره فتيقن له فلو لم يكن على الحق لما زعاه كما نازع على رضى الله عنه معاوية مع ان عليا رضى الله عنه
 من خالص بني هاشم فخاص ذوى القربى مع صلاحه في الدين ولبالته وشيعة شكيمة وقوة عزيمة وعنف شانه وكثرة اعدائه
 وكون اكثر المهاجرين والانصار والروساء الكبار معه حتى قال ابو سفيان رضيتم يا بني عبد مناف ان على عليكم ثم والد
 لاطلان العوادي خيلا وجلا وقد ترك تسليم الامر لشيخ من بني هاشم ضعيف الحال عديم المال قبل الانبياء والاشياخ فلو لم يكن
 لما زعمه الا لاتباع الحق وتسليم الامر لشيخ وقد تمسك على خلافة ابي بكر بقوله تعالى قل للخلفين من الاعراب يستعدون
 الى قوم اولي بهن خيفة فقاموا وسلمون فان طيعوا يؤكم الله اجر احسانه الآية فان جعل الداعي مفرضا طاعة والداعي
 راجعوا بكر وعمر وانفاق المفسدة وعلى ثبوت خلافة عمر فثبت خلافة رضى الله عنه بايقوله عليه السلام قد

لأن لم يرد في الحديث الأول، بل هو مستفيض في الأمر لا صحة ولا فائدة لغيره، أي غير المعنى ليعاين صريح
الحديث بزيادة، أي أنه مستفيض في جميع الناس يوم غد يوم موضع بيته مكة والمدينة بالجمعة وذلك بعد جوبه عن شبه المراء
وكان يومه متديداً لمحتج أن اجله غير مرداه تحت قد يربى من محروقان فخالبا معا شرا المسلمين است ادلى بهم من أنفسهم قالوا
انهم على قافية كبره، مولاهم محمد، اللهم وآل من ولاده، عاده ونصر من نصره واغفل من غفله ونما لحديث فهدى
تلتون صحابا على رضى الله عنه، موضع الام خلافة وادور في الحديث الثاني من لفظ من قوله هارون عام شال المحدث
منه النبوة فثبت النار الثانية لهارون بن موسى ومنها الخلافة فثبت به الخلافة لعل رضى الله عنه ورد بانه
اتفقت الشيعة على التواتر فيما سينال به على الامامة وانه لا تتواتر الا طعن في صحة الحديث الاول جماعة من المتأخرين
كجاني داود السجستاني وابي حاتم رازي ولم ينقل البخاري مسلم والواقدي وفي الحديث الثاني طعن الامم فثبت ان ابنته لواء
لا تواتر فيه وان كان بجاني الصحة بخان ومع هذا لا يحصر في محله وقد ورد ثلثها في حق ابني بكر واسمها الاخر فيكونان شيعة
من قبل الامم ولا عذر للاسماء في مقابلة الاحصاء الكائن على خلافة غيره وكفالك شاهد عدم الاحتجاج بهما
اي يثبت الحديث عند الاحتجاج لان اخفاء الحق عند الحاجة مذموم والائمة عديم معصوم منه وبهذا يباكر ان
اخبار الاحاد لا تعارض لفظي وهو الاجماع فيندفع استدلالهم باحاديث بعضها موقوف على كس طلع عليه نحو فوا عليه
السلام سلوا عليه امرة المؤمنين فخير لعل رضى الله عنه والامرة بالاسرة من الرجل صاير او قوله عليه السلام انت
الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام ان سيد امين وامام المتقين وتفضل في بعض اوقات هذه النيات، منه تهمة قوله عليه
وقد اخذ بيد علي رضى الله عنه بها الخليفة عليك وقوله عليه السلام انت اوحى وصي خليفة من دعائه فاصحى به
بكر الدال فالصاحب الصواعق هذا ايضا موقوف وقد شكك في امته، نبي الله بان نمده لا يصلح للخلافة لظلمه
لسبق كفره لقوله تعالى والكاذبون هم اهل لكون والظالمين اما لقوله تعالى لا بال جهة الظالمين ومساره
اي فساد ما اتجه به بلين لا الاسلام ان كان كادوا لمسلم في قتله ما يدل عليه الآية وقد حجج ايضا على جردية علي
رضي الله عنه بطعن مفضلة في كل من الائمة الثلاثة فمنها على بن بكر بن الله فانه منع فلهذا رضى الله عنه فلا ريب
انها ادعت ان النبي عليه السلام وبها منها وشهد بذلك على رضى الله عنه وامين ومنها انه عليه السلام لما دلا بالقرقرة
سورة براءة على الناس كما عزله وولى عليا فدل ذلك على عدم ايمانه ومنها أنهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دله على
اليوم مرصه عزله عنها ومنها على عرض الله عنه انه لم يكن عارفا بالاسماء حتى رجم مره حاله اميرت الزانية او رضى الله
فقال لولا علي ذلك عمر ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق، حالي رضى الله عنه ومنها انه من آل البيت
الذي هو يوم القيوم في الحكم الكتاب ومنها انه لم يكن عالم بالقوانين شيئا، رضى الله عنه ومنها انه لا يكره به تارة عليه البور
ابو بكر قوله تعالى انك مت وانهم سينون فقال طائي لم امين هذه الامة ومن لم ياتر بها فخان ولم يمتعه انه والى موسى بن سنان

[illegible]

له دخل على عثمان ومعه الكتاب الغلام والبعير فقال له هذا الغلام علامك قال نعم قال والبعير بعيرك قال نعم قال فانت كبرت ثم
 قال لا وصفت باسمه ما كتبت هذا الكتاب ولا امرت به ولا علم به قل لي على خالي ثم خاتمك قال نعم قال فكيف يخرج غلامك بعيرك فقال
 عليه خاتمك لا تعلم به فخلقت ما كتبت هذا الكتاب ولا امرت به ولا وجهت هذا الغلام الى الحق فخر فخره انه خطر وان وسالوه
 ان يدرع اليهم مروان فابى وكان مروان عنده في الدار فخرج اصحاب رسول الله فغضبا وعلوا ان عثمان لا يحلف بلال بلزبه ابيهم
 فاجاب الناس غير الكبراء على ان يدرع اليهم مروان او يقتلوه وحاصروا عثمان ومنعوه المار فاشرك على الناس فقال فيكم على قاتلوا
 قال فيكم سعد قاتلوا ثم قال لا احد يبلغ علينا فيقتلنا ما دخل على ان عثمان يراؤ فله فقال غار دنا منه مروان فاما قتل عثمان
 فلا وقال الحسن الحسين اذ بها بسيفي حتى تقوا على باب عثمان فخلعوا احداهما من اليد وبعث الزبير ابنه وبعث طلحة ابنه وبعث
 من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينعون الناس ان يدخلوا على عثمان وعلى الناس الى عثمان بالسهم حتى خضب من طلحة وعلى باب
 واصاب سهم وهو في الدار فخصب محمد بن طلحة فخرج قبره على علي بن محمد بن ابي بكر ان يغضب يوما ثم بجال الحسن فاحمال في قتله
 وادخل رجلين من بني دارجل من الانصاف حتى دخلوا محمد وطلحة فقتلوا من اقصته ان عثمان لم يوقظا الفتنة ولا هجرتا الكرام
 لم يقصدوا قتله واصاب عثمان لانه عزل بن ابي سرج ففسده اما فخر مروان فخلع الناس فقتلوه ويوم قتل مروان فخلعوا
 الروان فقتلوه وللخليفة كيف ليس احد القتل من غير ثبوت استحقاقه وكان عثمان تاجي في بذرشان من الحرب حتى لم يذوق حلا
 بل قال من وضع سلاح من غلمان في فهو حروا اما توقف على رضي الله عنه عن قبول ببيعة بعد قتل عثمان فكان لاعطاء الحوادث
 فما عظم عنة انه قتل في ذي النورين فلما وعدوا في حاسم ما استطاعوا دفعه واما توقفه اي على رضي الله عنه عن قصاص
 القتل لثمان لشوكتهم وكثرة قوتهم فاقضى الراي الصائب ان ياتوا عن هذا الامر احرازا عن اماره الفتنة اولاه على
 سري عدم مواخذة البغاة وانهم صاروا بغاة للخليفة لا لهم من الفتنة الظاهرة والباطلة حيث استحلوا دمهم وان ابنا
 اذ انقاد لاما اهل العدل لا يوافقوا من الدم والمال وقد ابقا دوا على رضي الله عنه فكيف يقتضيه منهم على ما يورث
 بعض المجتهدين واما خروج طلحة والزبير وبيعتهما على رضي الله عنه كايين فذلك لا اعتراض في خلافة رضي الله عنه كيف كان
 فانهم قالوا في انفسهم بعد عز عثمان الا على ولكن استصوبوا ان يقتض من قاتل عثمان ولبس السبب من الخلافة فلهذا
 ومن معهما من المقلدين فصاروا باغين لانهم خرجوا البغاة واخلطوا في الراي وعلى رضي الله عنه راسي الشبهة في الزلل
 ايم لتعطيل امر الخلافة فاصابهم تنبيه البغاة فخرج للحرب فاناب وتوقف الجماعة اي جماعة من الصحابة كسعد بن ابى وقاص
 وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمرو وغيرهم عن الخروج معه اي مع علي رضي الله عنه الى الحرب كان لا يجتهد
 بنار على ما قال محمد بن سنان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الى اذا وقعت الفتنة ان لا يخرجوا منها فانه يفسد
 سعد انه قال عليه السلام يكون بعدى فتنة القادة فيها خير من القادة فيها خير من المشي والتمشي فيها خير من البس
 عدم التزام منه اي من علي رضي الله عنه في الخروج لا لزواج في امره ولا عن ابا عما وجب عليهم من طاعة المشركين

[illegible]

۱۲
 علی بن ابی طالب علیه السلام را در این مجلس از آنکه میخواستند از خال را رادی خوشی و بوی گلستانند از یکدیگر و از فایده صبر و تقوی که از این راه میسر میآید گفتند. از آنکه میخواستند از خال را رادی خوشی و بوی گلستانند از یکدیگر و از فایده صبر و تقوی که از این راه میسر میآید گفتند. از آنکه میخواستند از خال را رادی خوشی و بوی گلستانند از یکدیگر و از فایده صبر و تقوی که از این راه میسر میآید گفتند.

